Alianza Universidad

I. M. Crombie

Análisis de las doctrinas de Platón

2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza

Versión española de
Ana Torán y Julio César Armero

Alianza
Editorial

Título original:
An Examination of Plato's Doctrines. Volume Two: Plato on Knowledge and Reality
Publicado en inglés por Routledge and Kegan Paul Ltd., Londres

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2981-2 (Obra completa)
ISBN: 84-206-2242-7 (Tomo II)
Depósito legal: M. 24.800-1979
Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L.
Ronda de Toledo, 24 - Madrid-5
Printed in Spain

INDICE

Capítulo 1

TEORIA DEL CONOCIMIENTO

El tratamiento de problemas epistemológicos lo comenzaron, supongo, los Sofistas del siglo quinto, y en particular Protágoras: pero todavía había campo bastante para las contribuciones de Platón. Será conveniente examinar sus contribuciones principalmente en términos de tres conceptos centrales, a saber, *aiscêsis* (percepción o sensación), *doxa* (creencia, opinión, juicio) y *epistêmê* o *gnôsis* (conocimiento o entendimiento).

I. AISCÊSIS

A) El mecanismo de la sensación

Platón era perfectamente consciente de la diferencia que existe entre un filósofo y un fisiólogo, y no se sentía llamado a ofrecer un tratamiento fisiológico de la percepción. Sin embargo, en el *Timeo* (45-6 y 61-8) a Timeo se le hace decir cómo supone que funcionan los sentidos. La descripción que ofrece es del mismo tipo que la que daría un fisiólogo moderno, aunque, desde luego, los detalles son muy distintos. Es importante tener alguna idea de la descripción fisiológica que Platón consideraba como probable y, por tanto, examinaremos brevemente el tratamiento que efectúa Timeo de la visión (*Timeo*, 45-6 y 67-8).

Hay cierto tipo de fuego que no quema, o, en otras palabras, la luz. Esta substancia se encuentra fuera de nosotros, y también existe cierta cantidad dentro del cuerpo. Estas luces internas salen a través del ojo cuando éste está rodeado de luz externa (no puede salir de noche cuando el ojo está rodeado de oscuridad). El rayo de luz que sale del ojo se aglutina con la luz que hay enfrente, y forman una especie de cono sólido cuyo vértice se sitúa en el ojo y cuya base está en la superficie del objeto que está siendo mirado. Al ser sólido, este cono de luz actúa como una especie de cuerpo rígido y transmite cualesquiera movimientos que puedan tener lugar en la superficie del objeto al ojo del perceptor y de aquí a su mente. (El movimiento de este cono sólido de luz funciona.

le que estimula en el ojo perturbaciones que corresponden a las perturbaciones de la superficie del objeto.) El color del objeto visto depende el tamaño de las partículas emitidas por el objeto, pues las partículas de ımaños diferentes tienen efectos distintos en el cono de luz, y, por onsiguiente, en su efecto sobre el ojo.

Platón no se compromete con los detalles de esta descripción, y éstos ıo están claros del todo. Pero en general su posición es que tanto el ›erceptor como el objeto percibido deben estar en un estado de activilad, el primero emitiendo luz a través de sus ojos y el otro partículas lesde su superficie, y que esta actividad no es lo que vemos, sino la causa le que veamos. Nuestra visión es un *pacêma* o algo que sufrimos cuando ıs perturbaciones acaecidas en el ojo tienen magnitud suficiente para ser ransmitidas a la *psikê* o mente.

Cuando Platón pasa a la discusión filosófica de los problemas de la ›ercepción en el *Teeteto* parece, como veremos, aceptar este tipo de ›ersión generalizada de la óptica del *Timeo* como la base a partir de la :ual ha de comenzar la epistemología. Los tratamientos epistemológicos ›ueden ser divididos, a grandes rasgos, en tratamientos cognitivos y :ausales. De acuerdo con un tratamiento cognitivo usamos nuestros ›entidos de algún modo para averiguar cómo son las cosas. Los colores y ›tras propiedades sensibles de las cosas les pertenecen independientemente de que las percibamos; en la percepción descubrimos, pero en ningún sentido creamos, las propiedades que tienen las cosas. De ıcuerdo con un tratamiento causal, por el contrario, nuestros datos sensoriales son simplemente los *resultados* de la estimulación de nuestros órganos sensoriales. Las propiedades sensibles de las cosas, por lo tanto, son productos sintéticos de las actividades del órgano sensorial y del objeto percibido; y de ese modo los colores, sabores, etc.., son creados parcialmente (por así decir) por nuestros órganos sensoriales en la percepción. El color de una cosa es el modo en que ésta afecta a nuestros sentidos y las verdaderas propiedades de la cosa son aquellas propiedades, cualesquiera que sean, que le permiten afectar a nuestros sentidos de ese modo. El tratamiento causal es el adoptado comúnmente por ıquéllos que se toman muy seriamente (o, como dirían algunos, ingenuamente) los descubrimientos de los fisiólogos; y es importante recordar, para entender la actitud de Platón hacia el conocimiento empírico, que parece haber dado por supuesto un tratamiento causal.

Tomemos solamente un aspecto en el cual esto puede ser importante: un tratamiento causal destaca lo que llamaré el aspecto formal de nuestra información sensorial por encima del aspecto cualitativo. Así, hay una correspondencia formal, pero no un parecido cualitativo, entre la forma del surco de un disco gramofónico y el sonido que sale del altavoz; cierto tipo de sonido corresponde a cierta estructura del surco, pero una nota alta (por ejemplo) de ningún modo es *similar* a un surco cortado en ángulo agudo. Si nuestros órganos sensoriales son considerados como

mecanismos, igual que son mecanismos los gramófonos, esto, como mínimo, podría hacer más fácil creer que son las formas, tamaños, velocidades y otras «cualidades primarias» de las cosas las que les son esenciales tal como son en sí mismas.

(Se podría ilustrar la diferencia entre los tratamientos causal y cognitivo de la percepción por medio de la diferencia que existe entre dos tipos de mecanismos, un gramófono y una linterna mágica. En el caso de un gramófono alimentamos la aguja con una serie de sacudidas y obtenemos algo completamente distinto. En el caso de una linterna mágica introducimos una lámina y obtenemos la misma lámina aumentada en una pantalla; el mecanismo no crea la diapositiva, sino que meramente la hace visible para una gran audiencia. Si nuestros sentidos son como linternas mágicas, ventanas o telescopios, entonces es claro que el mundo es muy aproximado a como parece; si, sin embargo, nuestros sentidos son más bien como gramófonos, entonces, está claro que hay un sentido en el cual estaremos confundidos en el caso de que supongamos que nos dicen cómo es el mundo realmente.)

B) *El status epistemológico de la sensación* (el Teeteto)

El examen de Platón de la *aiscêsis* o sensación se encuentra en uno de sus más brillantes diálogos, el *Teeteto.* Por su forma este diálogo es una búsqueda de una definición socrática del conocimiento (*epistêmê*), y esta búsqueda es infructuosa. Sin embargo, en la práctica el objetivo de escribir el diálogo no era fracasar en la definición del conocimiento, ni mostrar que no se podía definir, sino iluminar ciertas otras cuestiones. Quizá la principal de éstas sea que nuestro conocimiento[1] del mundo externo no es cuestión de percibir los datos sensoriales sino de interpretarlos. Este resultado emerge de una discusión larga y complicada que toma la forma de una distinción entre la *aiscêsis* o sensación (que consiste en las cosas que nos ocurren como resultado de la estimulación de nuestros órganos sensoriales) de la *doxa* o juicio (que proviene de la comparación de los datos sensoriales entre sí y que consiste en tratarlos como manifestaciones de un mundo externo).

La discusión es, como digo, larga y complicada. La sección de la que nos ocupamos va desde el 151 al 187. Se abre cuando Teeteto (que ha comenzado a definir el conocimiento en términos de sus instancias, y al que se le ha dicho que ésta no es la manera apropiada de definir) dice que un hombre que conoce algo lo percibe o experimenta sensorialmente y que, por tanto, el conocimiento es la percepción o sensación (*aiscêsis*).

La reacción de Sócrates ante esto es sorprendente, pues en seguida procede a identificar esta definición en primer lugar con la doctrina de Protágoras de que no hay distinción (en términos de verdad y falsedad) entre ilusión y realidad, y en segundo lugar con la doctrina de Heráclito

de que en el mundo no hay estabilidad (*panta rei*, o «todo fluye»).

Estas identificaciones parecen audaces, y la segunda de ellas desencaminada. En orden a entender lo que está pensando Sócrates debemos recordar que la definición que propone Timeo, «el conocimiento es percepción» ha de leerse como una ecuación, y por consiguiente implicando tanto: «todo caso de percepción es un caso de conocimiento» como: «todo caso de conocimiento es un caso de percepción». Ahora bien, si toda percepción es un caso de conocimiento, entonces, evidentemente, no hay ilusiones, y cuando hay un desacuerdo empírico, digamos entre Jones que encuentra el viento frío y Smith que lo encuentra cálido, ambos deben en cierto sentido tener razón. Por otro lado, si todo caso de conocimiento es un caso de percepción entonces debe haber una completa inestabilidad y azar en el mundo. Puesto que si existieran relaciones constantes entre los datos sensoriales, y pudiéramos darnos cuenta de ellas, entonces habría cosas distintas de los datos sensoriales que podríamos conocer, a saber, las relaciones constantes entre ellos. Por lo tanto, si nuestro conocimiento consiste meramente en tener datos sensoriales, estas relaciones constantes no pueden existir; en otras palabras, todo fluye. Creo que es de esta manera como Sócrates hace implicar a la definición de Teeteto la doctrina heracliteana del flujo (aunque hay que confesar que la conexión no está aclarada en el texto).

Tenemos que entrar en esto con bastante más detalle. Dado que Platón considera que las doctrinas de Protágoras y Heráclito pertenecen en gran medida (como mínimo) a la misma cuerda, no las separa completamente y nosotros tampoco podremos hacerlo.

i) *La discusión de Protágoras*

El tratado de Protágoras que aparentemente se abre con el sonoro aforismo «El hombre es la medida de todas las cosas», y su «relativismo» parecen haber reorientado la brújula filosófica. Cualquier cosa que le parezca a un hombre que es de cierta manera, es de esa manera para ese hombre, sea cuestión de que un vino le parece agriado o de que una institución le parece injusta. Hay datos sensoriales infrecuentes y opiniones deplorables pero no hay ilusiones ni creencias falsas. Platón parece implicar, sin embargo, que este relativismo general tiene sus raíces en una doctrina de la percepción de acuerdo con la cual nadie percibe jamás nada sino sus propios datos sensoriales y que a partir de estas raíces se convirtió en una doctrina universal. Esta extensión bien puede haber tenido lugar de dos maneras. En primer lugar, Protágoras parece haber opinado que todas las creencias que mantiene un hombre deben, a fin de cuentas, estar basadas en su experiencia, de modo que las diferencias de opinión acerca de, por ejemplo, política o agricultura derivan en último término de las diversas maneras de experimentar el mundo. En segundo y quizás más importante lugar, las palabras para referirse a

parecer tanto en griego como en castellano (*dokein* y *faineszai*) son ambigüas porque tienen a la vez usos sensoriales y no sensoriales. Así el vino puede parecer agrio en el sentido de que sabe agrio, o puede parecer robado en el sentido de que es razonable creer que es robado. Es posible, entonces, que Protágoras comenzara por afirmar que todos los datos sensoriales están en el mismo barco ontológico; el vino realmente tiene tantos sabores diferentes como personas hay a las que les sabe diferente. No es el caso que el vino sea realmente dulce aunque le sepa agrio a López; más bien es realmente dulce para Pérez, agrio para López, insípido para Gómez y así sucesivamente. Expresando esto en la forma de «lo que a un hombre le parece, es así para ese hombre», Protágoras pudo haberse sentido obligado a continuar diciendo que todas las opiniones son igualmente verdaderas al igual que todos los datos sensoriales son igualmente válidos, simplemente porque una opinión también es algo que «le parece a un hombre».

Sea de un modo u otro, podemos distinguir en Protágoras lo que se puede llamar su tesis central y la ampliada, siendo la tesis central que todos los informes de la percepción inmediata son igualmente válidos y la tesis ampliada que todas las creencias de cualquier tipo son igualmente válidas. Sócrates traza gradualmente esta distinción en el curso de la presente discusión.

Así, pues, Teeteto propone (151) que el conocimiento es percepción, y Sócrates le dice que esto equivale a la doctrina de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas. A su vez esta doctrina, dice, se apoya en la doctrina de que: a) realmente no hay cosas individuales que tengan propiedades por sí mismas (todo lo que parece tener una propiedad también puede parecer tener la propiedad opuesta); y b) todo es producto del movimiento y la actividad. Así, la blancura de un objeto, por ejemplo, es un «resultado del contacto de los ojos con el movimiento apropiado» (153 e 6). Dado que esto se puede aplicar a toda propiedad de una cosa, la existencia objetiva de las cosas se disuelve y nos quedamos con un mundo de datos sensoriales, cada uno de ellos privado para un perceptor dado. Por nuestra propia experiencia sabemos que una cosa que en una ocasión parece de un color bien puede parecer de otro color en otra ocasión; *a fortiori* podemos inferir que lo que a un hombre le parece de un color bien puede parecerle diferente a otro hombre. Por consiguiente no hay razón por la cuál haya que considerar un dato sensorial más verídico que otro, y así se destruye la distinción entre realidad e ilusión como requiere la tesis de Protágoras.

Lo que ha ocurrido es esto. Teeteto ha sugerido que el conocimiento es percepción. Pero si es así, entonces hay verdad en todo juicio de percepción. No obstante existen disputas sobre percepciones; la piedra que un hombre encuentra caliente a otro le parece fría. Por lo tanto sólo podemos decir que ambos juicios de percepción son verdaderos si decimos que lo que cada hombre percibe es privado para él: la piedra caliente

es privada para el primer hombre y la piedra fría es privada para el otro. Cada uno de los hombres estará informando correctamente de las propiedades de su piedra privada. Pero no podemos tener un número indefinido de piedras *físicas* privadas en el mismo lugar y al mismo tiempo. En consecuencia la única manera de hacer esto plausible es librarse de la piedra física. Si la piedra no es sino la colección de los datos sensoriales que nos inducen a hablar de la piedra, entonces no hay razón por la cual los datos sensoriales de un hombre tengan que estar de acuerdo con los de otro. Lo único físico implicado en la transacción es un proceso u otro cuya interacción con nuestros cuerpos suscita los datos sensoriales que entendemos nos representan la piedra. De este modo se abandonan las cosas físicas en favor de los procesos físicos y de los datos sensoriales engendrados por su interacción. De esto se dice precisamente que es una conclusión heracliteana.

Sabemos que Platón fue influido por el heracliteanismo en su juventud; y de acuerdo con Aristóteles nunca se desprendió de él por completo. Por lo tanto no es sorprendente que Sócrates proceda (153-5) a buscar cosas que decir en defensa de esta doctrina. La primera es la observación general de que la actividad es beneficiosa y la indolencia dañina; se supone que esto proporciona cierto apoyo al punto de vista de que nada reposa en la naturaleza, puesto que muestra que la naturaleza está del lado de la actividad. Más en serio Sócrates añade a continuación que si una propiedad sensorial tal como la blancura estuviera localizada en el objeto, resultaría difícil ver cómo podría a veces parecer de otro color; mientras que si se supone que caracteriza el sentido visual del perceptor es de presumir que éste vería blanco todo el tiempo. Parece inevitable considerar la blancura como un producto de la interacción del objeto y el perceptor. Estos argumentos tienen cierto peso y como Platón no les da respuesta es natural suponer que acepta la teoría del dato sensorial hacia la cual les hace apuntar. Finalmente se le hace observar a Sócrates que el punto de vista convencional según el cual las propiedades pertenecen de un modo absoluto a los objetos a los cuales son adscritas comúnmente suscita paradojas. Pues si A es mayor que B o más numeroso que C, no puede, sin cambiar en sí mismo, hacerse más pequeño que B (si B crece) o menos numeroso que D (si D es un grupo más grande). No hace falta decir que si esto es entendido como un *argumento* en favor de la opinión de que las propiedades sensibles son productos de la interacción, es muy malo, pues la blancura no es de ninguna manera una propiedad del mismo tipo que la cantidad. Sin embargo quizás no esté pensado como un argumento, sino más bien como un «aperitivo». Llevemos a un hombre a admitir que la pequeñez de López no le pertenece absolutamente a López, sino que existe solamente como una relación entre López y el hombre medio, y lo tendremos en un estado más a propósito para la persuasión de que la blancura de la piedra no le pertenece absolutamente a la piedra, sino que está engendrada por

la interacción de la piedra con los órganos sensoriales del perceptor. El sentido común sostiene que las piedras son grises realmente, ¿no? Pues también sostiene que Pulgarcito era realmente pequeño[2].

Sócrates procede ahora (156) a revelar lo que llama los Misterios de los pensadores protagóricos y heracliteanos. Los «Misterios» de un filósofo deben ser las doctrinas que nunca publicó, y por lo tanto podemos inferir que lo que Platón nos ofrece bajo ese título es la teoría de la percepción que entiende subyace a los puntos de vista del presente tipo. Más o menos es como sigue.

Nada existe excepto la *kinēsis* (actividad, cambio, proceso). Hay dos clases de procesos, unos capaces de afectar, otros de ser afectados, esto es, de tener experiencias sensoriales. (Esta distinción, como dice Sócrates, sólo es relativa. B puede ser objeto en una transacción y sujeto en otra. Cuando veo a Jones, Jones es el objeto, pero cuando Jones ve el árbol, él es el sujeto.) Pero los procesos se pueden dividir no sólo en sujetos y objetos, sino además en lentos y rápidos. Ambos, sujetos y objetos —perceptores y cosas que éstos perciben— son procesos lentos, pero cuando se reúnen un sujeto y un objeto tienen lugar dos procesos rápidos. Hay, como dice Sócrates, «descendientes mellizos de la interacción» de los dos procesos lentos, a saber, una cualidad sensorial (p. ej., la blancura) y la percepción de ella; y estos dos «descendientes mellizos» viajan rápidamente entre las dos partes de manera que la piedra (por ejemplo) viene blanca y el ojo la ve. Todo dato sensorial existe sólo como el objeto de un acto particular de experimentar sensorialmente, y cada acto de experimentar sólo como el correlato de ese dato sensorial particular. No hay nada continuo en la corriente de los datos sensoriales ni en las experiencias sensoriales que se correlacionan con ellos. Todo par de «descendientes mellizos» existe sólo momentáneamente sin relación necesaria con sus predecesores o sucesores, y debe enteramente su carácter a la condición momentánea de los dos «procesos lentos» implicados en la transacción.

Esta teoría, procede a observar Sócrates, se ocupa admirablemente del fenómeno de la «ilusión» o desacuerdo perceptivo —del enfermo al que el vino le sabe más amargo o del loco que ve cosas que no hay. Lo que vemos, oímos o percibimos de algún otro modo es siempre un dato sensorial, y los datos sensoriales deben sus cualidades al estado momentáneo de los dos procesos interactuantes. No es de extrañar, por tanto, que una sección del entorno físico que no produce sino una imagen de una pared blanca en el campo visual de un hombre cuerdo produzca la imagen de un sapo encarnado en el campo visual de un loco. No tenemos acceso (esto parece esencial para la teoría, aunque no esté enunciado explícitamente) a la naturaleza real de los otros «procesos lentos» cuya interacción con los nuestros producen nuestros datos sensoriales, sino sólo a los datos sensoriales, que son los «mellizos» de nuestros actos de experiencia sensorial. Siendo éste el caso, el mundo externo al cual

tenemos acceso es solamente un mundo de datos sensoriales momentáneamente existentes; las cosas físicas son simplemente «colecciones» de éstos (157 b 9). El resultado de esto es que mientras, como cuestión de hecho, nuestros datos sensoriales son normalmente regulares y pueden ser «reunidos» en lo que llamamos hombres o rocas, no hay nada en absoluto ontológicamente inferior, por así decir, en los datos sensoriales irregulares que se perciben en condiciones anormales. Todos son igualmente «verdaderos», toda percepción es infalible (porque no hay nada frente a lo cual contrastarla, una realidad fuera de la realidad privada de cada hombre); y por tanto toda percepción es, por igual, conocimiento.

(De paso podemos notar que éste es un tratamiento un tanto apresurado del fenómeno de la «ilusión». El agua que le parece caliente a una mano fría se explica fácilmente de esta manera, pero desde luego Sócrates está en un error al meter, como lo hace, en el mismo saco los sueños y las alucinaciones completas. Puesto que cuando estoy dormido no estoy en la misma condición que cuando estoy despierto; pero, ¿qué es lo que se supone que interactúa con mi organismo dormido para producir los salones de mármol que me parece ver?)

Ahora (161) Sócrates ha completado su exposición de la doctrina protagórica y de los Misterios en los que a su juicio se apoya, y comienza a criticarla. Platón era extremadamente consciente en sus últimos años de la facilidad y peligro de criticar *au pied de la lettre*, y en varios lugares hace digresiones para denunciar esto. Este es uno de tales lugares, pues le hace a Sócrates ofrecer varias críticas que luego condena sobre la base de que descansan en apelaciones a la emoción o en una interpretación desfavorable de las palabras de su oponente. Sin embargo hay un punto importante que se destaca en esta crítica. Sócrates dice que cuando uno oye a la gente hablar en un lenguaje extranjero, se oye, pero no se conoce, lo que dicen; y a esto replica Teeteto que uno oye y conoce los sonidos, pero ni oye ni conoce su significado (163). Es alabado por su respuesta y esta se deja a un lado. Por supuesto es una concesión a la objeción esencial de Sócrates al punto de vista de que el conocimiento es percepción, a saber, que para adquirir información acerca del mundo externo no sólo necesitamos tener datos sensoriales sino poder interpretarlos.

La tesis protagórica que Sócrates ha expuesto es la que hemos llamado la tesis central de Protágoras, es decir, que todos los informes de la percepción inmediata son igualmente válidos. Sin embargo, cuando Sócrates pasa a criticar seriamente, es la tesis ampliada, que todas las creencias son igualmente válidas, lo que ataca. Comienza por poner en boca de Protágoras una ingeniosa respuesta «pragmatista» a la obvia objeción de que algunos hombres son ciertamente más sabios que otros. Protágoras concede que esto es así, pero se le hace replicar que la sabiduría de un hombre sabio no consiste en la verdad de sus creencias sino en su carácter beneficioso; un hombre sabio es el que puede hacer que sus sembrados o su granja o sus camaradas experimenten su entorno

de manera sana y fructífera. Cualquier cosa que un hombre tenga pc correcta «es correcta para ese hombre» (sea lo que sea lo que significu esto exactamente); pero las cosas que algunos hombres tienen pc correctas son malas y perjudiciales, y es deseable que estos hombres sea inducidos a ver las cosas de otra manera.

La respuesta de Sócrates a la tesis ampliada de Protágoras señala dc puntos principales. El primero es que la tesis se autorrefuta, pues, pretender que todas las creencias son verdaderas, está obligada a conce der la verdad a la casi universal creencia de que algunas creencias sc falsas. Protágoras, entonces, ha de conceder que al menos es posible u error, en particular, el error de sus oponentes. Establecido esto Sócrate pasa a admitir que la visión relativista de la moralidad en Protágoras n repugna al sentido común. Comúnmente se sostiene que las opiniones so bre lo correcto y lo incorrecto no son más susceptibles de ser corregidas la luz de un patrón objetivo que los informes de la percepción inmediat. El hombre con puntos de vista morales excéntricos, como el que tien alguna anormalidad sensorial, ha perdido el compás de la mayoría per no se puede decir de él que esté equivocado. Aunque admite que esi doctrina no le repugna al sentido común, Sócrates, por supuesto, no acepta. Sin embargo no intenta refutarla. En vez de eso le sale al pas con un largo y espléndido pasaje (172-7) en el que contrasta al hombr litigante y práctico con el filósofo especulativo y prácticamente incompe tente. La conclusión de este elogio de la vida filosófica parece ser que lc hombres en general dejan de comprender la verdadera recompensa c la virtud y el castigo del vicio. La concepción común de la justicia es ur concepción arisca basada en el provecho personal, y no es sorprendent que este pensamiento no tenga fundamentos objetivos. Pero el hom bre que se da cuenta de la sordidez de los fines materiales tiene u motivo para la bondad —escapar de la sordidez y asimilarse a la divin dad— que no puede ser rechazado como meramente convencional. Si embargo, como dice Sócrates, esto no hará mella en el malvado, así qu concede que se puede sostener que «lo que un hombre o comunida considera honrado y justo es así para él». Pero niega que lo que u hombre considera beneficioso lo sea para él. «Beneficioso», como él dice significa «capaz de hacer el bien», y su objetivo es el más gener de la predicción. Conceder que todos los informes de la experienc presente son válidos por igual es una cosa, conceder que todas las pre dicciones de experiencias futuras son igualmente válidas es otra. Tod hombre puede decir si está disfrutando de su comida, pero hace falta u cocinero para saber si cierta comida merece ser disfrutada.

Esto establece una gran clase de creencias —las creencias acerca d lo beneficioso, creencias sobre qué es posible que ocurra— dentr de la cual las creencias del experto son mucho más susceptibles d ser correctas que las creencias del no experto. Por esto es por lo que prueba el experto. Al menos en esta esfera la distinción entre creenci

erdaderas y falsas es necesaria, y por tanto fracasa la tesis ampliada de 'rotágoras.

Platón tiene sus momentos de predicador y sus momentos de filó-)fo. En sus momentos de predicador lanza imprecaciones universales :)ntra cualquier línea de pensamiento de cuya tendencia desconfíe.)ecididamente éste es uno de sus momentos filosóficos, pues su crítica ; muy económica. La tesis ampliada de Protágoras va demasiado lejos, ero Sócrates admite que la tesis central ha quedado intacta. «Respecto a) que le ocurre a un hombre en un momento dado, y las sensaciones ue ello suscita, y las creencias basadas en esas sensaciones, no es tan ıcil mostrar que éstas no son verdaderas». Quizá las creencias basadas n la experiencia presente tengan la «claridad» que les da derecho a ser amadas conocimiento (179 c). Para decidir si esto es así es necesario xaminar la doctrina heracliteana de la inestabilidad de todas las cosas.

ii) *La Discusión de Heráclito*

Sócrates comienza su discusión de la inestabilidad distinguiendo dos pos de ella, a saber, el movimiento y el cambio (181). Luego recuerda a ıs oyentes que la doctrina que están examinado es: que cuando se ;tablece contacto entre sujeto y objeto, se engendra una progenie elliza, a saber, una cualidad sensorial (p. ej. la blancura) y la sensación)ropiada; y que éstas viajan entre las dos partes de manera que el objeto :viene blanco y el sujeto lo ve.

Ahora bien, continúa, si la doctrina de la inestabilidad se redujera a ırmar que todo está en movimiento, no habría nada que objetar. Pues ı ese caso una cosa dada podría persistir, por ejemplo, «fluyendo anca». O, en otras palabras, no importa hacer a las propiedades ·nsibles de las cosas, resultados del movimiento en tanto concedamos ıe el movimiento en cuestión se conforma a un patrón estable, de tal anera que el objeto continúe manifestando las mismas propiedades ·nsibles durante un período razonable de tiempo. En ese caso sería)sible describir las cosas. Por más incesantemente activo que pueda ser plato bajo su plácida apariencia, en tanto que la actividad, en virtud de cual «fluye blanco», persista inmutable, será posible llamarlo un plato anco. Pero los heracliteanos no aceptan esto, pues afirman que todo es estable. Pero no tiene objeto decir que todo es inestable si solamente quiere dar a entender que todo resulta de la inestabilidad; pues si)ncedemos que la inestabilidad de los objetos se conforma a un patrón .table de manera que se manifiesta la misma propiedad sensible durante) periodo de tiempo, entonces hemos admitido que hay algo estable, a .ber, el patrón y la propiedad sensible en que resulta. Por consiguiente heracliteano debe reducir: «todo es inestable» a la inocente doctrina: ılgunas cosas son inestables y algunas estables», o deberá afirmar no)lo que las cosas «fluyen blancas», sino también que «la misma blancura

fluye», o, en otras palabras, que las propiedades sensibles no sólo resultan del, sino que ellas mismas están sujetas al, cambio continuo. Pero decir esto es decir que ni los sujetos perceptores ni los objetos perceptibles están nunca en la misma condición en ningún respecto en dos momentos consecutivos. Pero en un mundo en el cual eso fuese verdadero todas las proposiciones (excepto, quizá, las negaciones) serían falsas (183 a-b). De un plato no se puede decir que sea blanco si al siguiente momento es de otro color. Tampoco habría en tal mundo cosas tales como percepciones; pues, por ejemplo, «visión» es, se supone, el nombre de una actividad constante e inmutable. Por lo tanto, para el heracliteano existe este dilema: o su tesis es sostenible pero trivial, o se compromete con un mundo en el cual no hay objetos descriptibles, ni actividades como la percepción, ni, en consecuencia (si la percepción es conocimiento), como el conocimiento. (Véase más adelante pp. 42-51.)

El desatino que ha conducido a los heracliteanos (de haber alguno) que abrazaron la última alternativa a esta conclusión absurda, consiste en confundir: «todas las propiedades resultan del cambio» con: «todas las propiedades están sujetas a cambio». Quizá ayude un ejemplo. Una bombilla eléctrica luce (supondremos) debido a cierto tipo de actividad incesante que ocurre en su filamento. Pero aunque el lucir es un proceso que *resulta de* la actividad o cambio no es él mismo un proceso *de* cambio, a la manera en que de un continuo parpadeo se podría decir que es un proceso de cambio. La doctrina heracliteana que Platón está refutando equivale a la doctrina de que, puesto que la incandescencia de la bombilla se debe a la actividad existente en el filamento, nunca puede haber realmente un lucir persistente sino parpadeante.

El argumento establece que sea cual sea el punto de vista que mantengamos sobre la naturaleza de los mecanismos subyacentes a los fenómenos, no podemos disputar seriamente que haya muchos fenómenos constantes en el mundo. El comentario que hace Sócrates acerca de este resultado es: «esto nos libra de Protágoras;... no podemos estar de acuerdo en que la percepción es conocimiento, al menos según la doctrina de que todo es inestable» (183 b-c).

Este es un comentario extraño. Sócrates había dicho que las creencias basadas en la percepción presente podían ser verdaderas y ser consideradas conocimiento; la doctrina de la inestabilidad tenía que ser examinada para decidir eso. Ahora que ha sido examinada y hallamos sus fallos, Sócrates concluye que «la percepción es conocimiento» es falso, queriendo decir, se supone, que las creencias basadas en la percepción presente no pueden ser consideradas conocimiento. Esto puede parecer exento de tropiezos; la tesis central de Protágoras implica la tesis de Heráclito; la tesis de Heráclito es falsa; luego la tesis central de Protágoras es falsa. Pero de hecho no es tan simple.

En Heráclito, como en Protágoras, se pueden distinguir dos tesis que llamaremos la normal y la desenfrenada. El heracliteanismo normal

afirma que todas las propiedades resultan de la actividad, el heracliteanismo desenfrenado llega a la absurda conclusión de que no hay propiedades estables. Ahora bien, en la discusión de Protágoras se había mostrado que su punto de vista requería algo del estilo de la tesis normal heracliteana. La negación de la ilusión sólo tiene sentido si todos los datos sensoriales son resultados momentáneos de la interacción de dos procesos. No se ha mostrado que el punto de vista de Protágoras requiera (y no requiere) la tesis desenfrenada de Heráclito. No obstante en la discusión de Heráclito la tesis normal habia sido tratada como sustentable, y sólo la tesis desenfrenada había sido refutada. Pero puesto que Protágoras no requiere la tesis desenfrenada, la refutación de esta última le deja intacto. ¿Qué ha ocurrido?

La verdad es, creo yo, que Sócrates aún no ha dado sus razones para negar que las creencias basadas en la percepción presente puedan ser consideradas conocimiento. Sus razones, aún por dar, son que una creencia que estuviese basada estrictamente y únicamente en las percepciones presentes sería simplemente expresión de las sensaciones privadas de uno y no haria referencia a un mundo externo objetivo. Entonces, ¿cómo entra en escena el heracliteanismo desenfrenado? Sólo, pienso, porque *si fuera* verdadero, *tendriamos* que conceder el status de conocimiento a las creencias basadas en la percepción presente. Protágoras no implica a Heráclito, pero Heráclito implica a Protágoras. En el mundo real, en el cual de hecho hay una estabilidad considerable, no se puede decir que yo conozca algo sobre la sola base de mis percepciones presentes. Conocer que hay un plato blanco sobre la mesa es en gran medida mucho más que conocer que hay una mancha blanca redonda en mi campo sensorial visual. Por lo menos es conocer también que tal mancha blanca ha estado y está disponible para mí y otros en éste y otros momentos. Lo que se puede llamar creencia (y *a fortiori* lo que, si algo lo es, se puede llamar conocimiento) sobre el mundo externo es mucho más que el percatarse de sensaciones presentes. Pero en un mundo heracliteano desenfrenado esto no ocurriria. No habria patrones constantes en tal mundo, no habria nada que conocer excepto las sensaciones presentes, y no tendría objeto reservar el título de «conocimiento» para otra cosa. En el mundo real expresiones tales como «verdadero» y «conocimiento» deben guardarse para caracterizar creencias, no acerca de datos sensoriales, sino acerca de cosas reales (por más exactamente que éstas se puedan relacionar con los datos sensoriales); en el mundo del heracliteanismo desenfrenado no habria cosas reales y por lo tanto tampoco ese uso para estas expresiones. Por consiguiente, la destrucción de la tesis heracliteana desenfrenada no destruye directamente la tesis central de Protágoras; más bien le retira el único apoyo que podría sustentarla frente a la crítica que viene a continuación.

Así pues, la posición hasta ahora es la siguiente. Se ha mostrado que la ecuación que hace Teeteto entre el conocimiento y la percepción implica

la negación protagórica de la distinción entre realidad e ilusión; y se ha argumentado que esta negación sólo se puede sustentar sobre la base de algún tipo de teoria del dato sensorial de la percepción. La tesis ampliada de Protágoras ha sido discutida, y se ha mostrado que aunque algunas de sus partes eran aceptables para el sentido común otras eran ciertamente insostenibles, y lo mismo ocurre con la teoria de la percepción que fue diseñada para apoyarla. La teoria de la percepción también ha sobrevivido al escrutinio del heracliteanismo; pues es más o menos equivalente a lo que hemos llamado la tesis heracliteana normal, mientras que las criticas de Sócrates sólo se dirigian contra la tesis desenfrenada. Por consiguiente en este momento hay dos teorias extremas refutadas, y quedan dos (la tesis central de Protágoras y la teoría de la percepción asociada al heracliteanismo normal) en liza.

iii) *La ecuación de conocimiento y sensación*

Después de haberse ocupado de las autoridades que Teeteto podria haber invocado en defensa de su ecuación del conocimiento con la percepción sensorial, Sócrates pasa a discutir la ecuación en sí misma (184-7). Su razón para rechazarla es esencialmente que lo que los sentidos nos dan, hablando estrictamente, no es más que sensación y que no conocemos nada acerca del mundo real por tener sensaciones, sino por interpretar su significado.

Comienza diciendo que deberiamos decir estrictamente que la mente percibe el mundo externo por medio de los sentidos. Los sentidos no son receptores independientes de información, «localizados en el cuerpo como los griegos en la barriga del Caballo de Troya»; son capacidades o herramientas por medio de las cuales la mente se percata del mundo[3]. Cada sentido tiene su propio ámbito de cualidades sensoriales; así, la vista está correlacionada con los colores, el oido con los sonidos, etc. Pero nosotros somos capaces de tener noticia de otras cosas además de los objetos propios de un sentido particular; podemos por ejemplo, tener noticia de que dos de éstos existen, de que no son idénticos entre si, y de que se parecen (o no). Estos hechos adicionales referentes a la existencia, identidad, número, similaridad, etc., no son objetos de ningún sentido particular, sino que la mente tiene noticia de ellos sin la ayuda de los sentidos. La bondad y la nobleza, similarmente, junto con sus opuestos, «son preeminentemente cosas cuya existencia es observada... por la mente, por un proceso de tener en cuenta el pasado y el presente en relación con el futuro». Cualquier animal, aunque sea joven, puede percibir las perturbaciones corporales *(pacêmata)* que penetran en su conciencia; lo que se requiere aprender son los cálculos necesarios *(analogismata)* que hay que hacer con éstas en relación a la «existencia y utilidad» (186 c 3). Sin embargo, sin este proceso de cálculo las percepciones del organismo no tienen contacto con la existencia, y por consi-

guiente no pueden ser llamadas verdaderas, ni consideradas conocimiento. «En consecuencia, el conocimiento no se encuentra en las sensaciones que sufrimos, sino en nuestro pensamiento acerca de ellas; solamente por medio del último hacemos contacto con la existencia y la verdad» (186 d).

Esto equivale, pienso yo, a lo que sigue. Si suponemos que un organismo tiene meramente sensaciones, entonces todo lo que podemos decir de él es que tiene sensaciones. A menos que tenga noticia de que éstas están ocurriendo (esto es lo que creo que significa «tener noticia de su existencia»), las discrimine, tenga noticia de cuál se parece a cuál, y de los patrones en que recurren, estará completamente desprovisto de información. Sus órganos sensoriales sufrirán cosas y en un sentido será consciente de que las sufre, pero no se podrá decir de él que se halla en un estado de conocimiento o creencia. A su conciencia le suceden cosas pero no se percata inteligentemente de ellas. El percatarse inteligentemente es algo que sólo surge cuando uno examina críticamente el significado de lo que sucede en su conciencia.

Para resumir, la observación que se hace es que en el conocimiento empírico hay un componente no sensorial. Esto parece bastante claro. Sin embargo, en la interpretación de la versión platónica de esta verdad hay dificultades de detalle que consideraremos en la próxima sección. Entretanto podemos redondear esta sección ofreciendo la conclusión de lo tratado, que es que el conocimiento no ha de buscarse en la esfera de la sensación sino en la esfera de «la actividad propiamente mental acerca del mundo» (187 a 5); y esto, dice Teeteto, se llama la esfera de la *doxa* o juicio.

iv) *La teoría de la percepción del Teeteto*

Hemos estudiado el concepto de *aiscêsis* o actividad sensorial en relación con la *doxa* o juicio y la *epistêmê* o conocimiento, y se ha mostrado que la *aiscêsis* es esencial para, pero no idéntica a, la *doxa*. Mientras tanto, parece que en la discusión estaba implicada una teoría referente al status de los objetos de percepción, y ahora debemos considerar cuál es esta teoría.

Hay dos lugares donde se enuncia o implica tal teoría. Está primero la descripción que hace Sócrates de los Misterios de los protagóricos y heracliteanos (153-60, y una repetición, 182), y en segundo lugar está el pasaje que acabamos de considerar (184-7) en que se discute la relación entre el juicio y su componente sensorial.

Se suscita la cuestión de si Sócrates se compromete con la teoría esbozada en el primero de estos lugares. La respuesta parece ser que no. Dice, y dice bien, que la definición de Teeteto exige alguna teoría así y ésta es una razón suficiente para que la enuncie. Por otro lado, el rechazo de la definición de Teeteto deja intactos los Misterios. Por lo tanto, a no

ser que se pueda mostrar que la teoría de los Misterios está implicada en la discusión final y constructiva, parece imposible determinar la actitud de Sócrates hacia los Misterios. Del hecho de que Sócrates dé una descripción cordial y plausible de la teoría, y a continuación no ofrezca una refutación de ella podemos inferir sin duda que Platón, por lo menos, no era hostil hacia ella; pero de momento no podemos ir más lejos.

¿Es el caso, entonces, que la teoría de los Misterios está implicada en la discusión constructiva del final de la sección? Habremos de examinar más de cerca esa discusión.

El argumento, como hemos visto, es que los sentidos (por sí mismos) no nos informan de la existencia de sus objetos, y que lo que no tiene contacto con la existencia no tiene contacto con la verdad, de modo que no hay verdades que debamos sólo a nuestros sentidos. Por ahora la cosa va bien, pero, ¿qué quiere decir «la existencia de sus objetos»? ¿Qué quiere decir Sócrates cuando pregunta: «¿Con qué sentido tenemos noticia de la existencia (y también distinción, número, y similaridad u otras cosas por el estilo) de un sonido y un color?» (185 a-b). Se está tentado de suponer que la clave está en que los datos sensoriales son acontecimientos subjetivos, y que por lo tanto no podemos, sólo por tener datos sensoriales, entrar en contacto con un mundo físico objetivo. La contribución de la mente según este punto de vista consistiría en referir nuestros datos sensoriales al mundo externo, en tratarlos como manifestaciones de entidades independientes; la mente nos haría pasar el vacío existente entre un mundo subjetivo de «ideas» lockeanas y un mundo objetivo de cosas físicas. La actividad sensorial por sí misma no nos pondría en contacto con el mundo real, sino sólo con un mundo de experiencia privada, y «las oraciones de protocolo» tales como «ahora estoy experimentando una mancha roja», que expresarían su escasa información estarían exentas de «compromiso ontológico», y por tanto no merecerían ser llamadas verdaderas. *Epistêmê* o «conocimiento», así como *alêceia* o «verdad» están reservados para la conciencia de una realidad independiente de uno mismo.

Sócrates podía querer decir esto, pero sus palabras no apoyan esta interpretación. De lo que la mente tiene noticia, de acuerdo con él, no es de que el color pertenezca a un objeto existente independientemente, sino de que existe el color. La mente también tiene noticia de que el color no es idéntico al sonido, y de que se le parece o no; y si interpretamos «que el color existe» como «que el color pertenece a un objeto existente independientemente», hallaremos imposible dar una interpretación paralela de estas dos observaciones adicionales (pues un color y un sonido no pertenecen necesariamente a dos objetos distintos). Por lo tanto, la distinción que está haciendo Sócrates parece ser la distinción entre a) sentir pasivamente una experiencia sensorial, y b) tener noticia de que está ocurriendo, distinguiendo sus items, detec-

tando parecidos entre ellas, etc. Esta es la contribución que hace la mente, y esto debe ser lo que es suficiente para ponernos en contacto con la *ousia* o realidad y dar a nuestras observaciones el status de creencias verdaderas. En ese caso de un hombre que adoptase una actitud distante y observadora ante los acontecimientos de sus sueños, aunque no conociera que estaba soñando, se podría decir que estaba haciendo contacto con la realidad.

Esta conclusión parece extraña; tan extraña que aunque pienso que es esto lo que Sócrates dice, he admitido que puede no ser lo que quiere decir. Sin embargo, hay una manera de escapar a esta conclusión. Podemos decir, en primer lugar, que Platón no está hablando de sueños sino de percepción sensorial, y que aunque él mismo ha sido quien ha suscitado «la vieja cuestión: ¿Cómo sabemos que no estamos ahora soñando?» (158 b 8), no se está atribulando con esta especie de duda cartesiana. Entonces, podemos decir a continuación que Platón habla, no de «datos sensoriales» o cosas por el estilo, sino acerca de sonidos y colores. Si luego suponemos que Platón adopta un punto de vista realista e ingenuo de la percepción sensorial, de acuerdo con el cual los colores que vemos son normalmente «partes de las superficies de los objetos materiales», se salva la situación. Según este punto de vista, cuando tenemos noticia de que existe un color no estamos teniendo noticia de que tenemos un dato sensorial visual, sino de que en el mundo físico hay una extensión coloreada. Lo que experimentamos, pues, según este punto de vista, no son datos sensoriales sino cosas físicas. La contribución de los sentidos es ponernos *de facto* en contacto con cosas físicas, la contribución de la mente hacernos percatar de que de hecho estamos en contacto con ellas.

Esta vía de escape es atractiva, pero tiene sus dificultades. Pues Sócrates no sólo distingue ver los colores de tener noticia de su existencia, sino también sufrir *pacēmata* o ser afectados de «calcularlos con referencia a la existencia y a la utilidad»; y parece claro que estas dos distinciones son aproximadamente la misma, y en particular que los colores, sonidos, etc., son idénticos a los *pacēmata* que sufrimos. Pero un realista ingenuo que habla de las cosas que vemos y oímos como *pacēmata*, o cosas que nos suceden, seguramente está tirando por tierra su propia posición. Como han argumentado escritores actuales, tratar la percepción como si fuera una forma de sensación (al modo en que un dolor o un consquilleo es una sensación) es tomar el amplio camino que lleva a las teorías del dato sensible de la percepción. Pero sin duda hay lugares (p. ej. 186 c 1) en que Platón escribe como si entendiera que los objetos de la conciencia sensorial son, o son resultados de, alteraciones corporales que penetran en la conciencia, o en otras palabras, como si tomara el percatarse de un color como análogo a percatarse de un cosquilleo o un dolor. «Los hombres recién nacidos y los animales», dice en ese lugar, «están dotados por la naturaleza de la capacidad de percibir tales *pacēmata* cuando alcanzan la mente a través del cuerpo». Pero si los objetos de la visión y de los otros sentidos son, o resultan de, alteraciones corporales estimuladas por el impacto de los objetos externos, entonces se suscita esta cuestión: ¿Cómo se relacionan estos objetos inmediatos de la experiencia con los objetos externos que estimulan los sentidos y dan de este modo lugar a aquéllos? Y en el contexto del *Teeteto* es difícil creer que Platón hubiera pasado por alto este problema, ya que parece ser tan relevante para la teoría esbozada en los Misterios.

En el *Timeo* (61-8) Platón parece tratar los colores, sabores, olores, etc. de los que nos percatamos inmediatamente como cosas que aparecen en la mente como resultado de alteraciones corporales. Y esto, en su medida, apoya el punto de vista de que los *pacēmata* del pasaje presente han de ser entendidos de la misma manera. También en el mismo *Teéteto*, en la discusión de Protágoras, Sócrates examina el percatarse del frío, de las quemaduras, del placer, del dolor, del deseo y del miedo (156 b), y también, aparentemente, la memoria (166 b) como si pertenecieran a la misma clase que los cinco sentidos, y como si sus objetos fueran del mismo tipo que los colores y sonidos. Es verdad que esto sucede en la discusión de Protágoras, para quien, por supuesto, esto era así; pero el asunto es que Sócrates no le hace remilgos al amontonamiento de todas estas cosas diferentes, y es difícil creer que un autor que nos parece, pocas páginas más adelante, adoptar un punto de vista realista ingenuo acerca de los cinco sentidos no haga nada para señalar la disconformidad que le habría obligado a experimentar esta «asimilación» del concepto de percepción al concepto de «sensación», e, incluso, al de emoción.

Parece, pues, que tenemos dos interpretaciones posibles de la teoría de la conciencia sensorial en la cual se apoya Sócrates para distinguir esta última del juicio; y ambas tienen sus dificultades. Una interpretación nos da una teoría realista. A través de los sentidos somos directamente conscientes de los objetos físicos, o de sus propiedades sensibles, y la contribución de la mente es reconocerlos como tales y asignarles el significado que tienen para nosotros. La otra interpretación nos da una teoría compatible con el fenomenalismo o con una teoría causal lockeana de la percepción. De acuerdo con esta interpretación, de lo que somos conscientes en la sensación es de datos sensoriales, y la contribución de la mente reside en tener noticia de que están ocurriendo y en construir, por así decir, un mundo externo objetivo mediante la observación de los patrones en que aparecen. El mundo empírico según este punto de vista (como en el fenomenalismo y en la teoría causal) es el sistema ordenado de datos sensoriales que experimentamos. Se puede observar que en ninguna de estas interpretaciones la mente nos permite sortear el abismo entre las sensaciones privadas y los objetos físicos. Una interpretación comienza con objetos físicos y la otra acaba con sensaciones privadas. La tercera interpretación, de acuerdo con la cual comenzamos con sensaciones privadas y acabamos, mediante un acto de la mente,

con objetos físicos, ha de ser rechazada porque no se adapta al texto.

¿Cuál de estas interpretaciones deberíamos adoptar? ¿La interpretación del dato sensorial, de acuerdo con la cual esta descripción de la percepción está en la línea de la teoría de los Misterios, o la interpretación realista de acuerdo con la cual no es ése el caso? Aquí, como suele ocurrir, bien puede suceder que la verdad sea que elegir sería inexacto históricamente. La verdad bien puede ser que Platón no tenía el asunto perfectamente claro y que la teoría es una amalgama inestable. Sin embargo, si me viese forzado a elegir, la interpretación que rechazaría sería la realista.

Así pues, provisionalmente, la teoría implicada en este pasaje es alguna forma de la teoría del dato sensorial; y esta conclusión sitúa lo que hemos tomado por puntos de vista de Platón más o menos en la línea de la teoría que él llama los Misterios de los sutiles pensadores. Ahora hemos de examinar más atentamente esto último.

La teoría se enuncia en términos de *kinêsis*, palabra para la cual he usado varios equivalentes, tales como «cambio», «proceso», «inestabilidad» y «actividad». Quizá «proceso» sea el más conveniente en este lugar. Hay pues, cuatro tipos de procesos mencionados; a saber, dos tipos de procesos lentos, lo que puede afectar y lo que puede ser afectado, y dos tipos de procesos rápidos; a saber, aquél por el cual un objeto viene a tener una cualidad sensible, y aquél por el cual un sujeto viene a experimentarla. Intentemos interpretar esto.

Supondremos que los dos procesos lentos comprometidos en una transacción de percepción son el sujeto perceptor (digamos López) y el objeto percibido (digamos una piedra). Describir a López como un proceso lento sería ciertamente un uso estrictamente impropio del nombre abstracto *kinêsis* (la vida de López podría ser un proceso, pero no López mismo); pero no creo que ésta fuera una impropiedad que a Platón le preocupara mucho. López y la piedra son llamados procesos, supondremos, porque para que se dé percepción cada uno debe estar en actividad. López, podríamos decir, ha de emitir luz por sus ojos y la piedra partículas de su superficie, como en el *Timeo*. Y, de cualquier manera, puesto que la teoría se está enunciando en un contexto heracliteano bien puede llamarse proceso a algo como una concesión a Heráclito. Aquí están, pues, nuestros dos procesos lentos, López y la piedra, y son lentos porque, en sí mismos aparte de lo que puedan hacer, en gran medida permanecen constantes durante un período de tiempo. Pero cuando se aproximan suficientemente uno a otro, sus dos actividades graduales y plácidas inciden entre sí y crean algún tipo de alteración. Los conos de luz de los ojos de López, quizá, se mezclan con las partículas liberadas por la piedra, y esto establece un proceso rápido en dos direcciones, o un par de procesos rápidos, por los cuales López ve y la piedra viene a ser blanca.

Es fácil ver que según esta interpretación la teoría ofrecida como los Misterios es una versión generalizada, no comprometida con los detalles físicos y fisiológicos, de la descripción dada en el *Timeo*. Pero esta interpretación tiene dificultades.

En primer lugar no es una descripción fenomenalista de la percepción, sino una versión de la teoría causal; menciona dos objetos físicos, a saber, los dos procesos lentos, López y la piedra. Ahora, si López y Pérez miran la misma piedra, el mismo objeto físico interfiere con, y da lugar a sensaciones en, ambos. En un sentido tienen el mismo objeto. Sin duda sus datos sensoriales son privados, y López ve la piedra gris mientras Pérez, que tiene ictericia, la ve caqui; pero es la misma piedra la que les afecta de esta distinta manera. Ahora bien, hay momentos de su exposición en que Sócrates habla como si fuera éste el cuadro que está intentando pintar; pero en otros momentos no. Cuando habla del vino que sabe agrio a un hombre enfermo (159) habla del mismo objeto en interacción con varios sujetos, el normal y el enfermo, que así engendrá progenie diferente. Pero hay otros lugares donde habla en términos distintos. Así, en 157 b-c dice que según la teoría se debería estrictamente hablar de los hombres y las piedras y los demás objetos como colecciones (*jazroismata*) de cosas que vienen a la existencia sólo momentáneamente y en relación mutua; y por el contexto está claro que estas entidades momentáneas son los datos sensoriales y el percatarse de ellos. Pero toda esta negación heracliteana de que haya cosas persistentes que existan por propio derecho, sino sólo un mundo de datos sensoriales momentáneos y sus sensaciones correlativas, es, verbalmente al menos, inconsecuente con la teoría causal. De acuerdo con la teoría causal mi visión de la piedra, en efecto, sólo existe en relación conmigo, pero la piedra misma existe por derecho propio y perdura a través del tiempo la vea o no alguien. No viene a la existencia al ser vista; tiene que estar antes para causar la visión.

Ahora bien, esta objeción puede no parecer muy seria. En verdad que, según la teoría causal, existen objetos perdurables e independientes que constituyen el mundo físico, pero también es verdad que nunca podemos percatarnos directamente de ellos. Como Locke vio, es necesario localizar las causas de las sensaciones en el espacio y atribuirles algún tipo de actividad; pero, como también vio Locke[4], es incoherente lógicamente adscribirles propiedades sensibles. (Este es el sentido de la famosa distinción entre cualidades primarias y secundarias, y también es la razón por la cual la teoría causal, aunque la dan por supuesto muchos científicos y el sentido común educado, es escasamente popular entre los filósofos.) Pero si no podemos atribuir propiedades sensibles a los objetos físicos que se postulan como causas de nuestras sensaciones, entonces, obviamente no forman parte del mundo de nuestra experiencia. Como dijo Berkeley, incluso si suponemos que existen, hemos de admitir que nuestra experiencia sería exactamente la misma aunque no lo hicieran. Por lo tanto, se podría argüir que, cuando Sócrates dice que,

según la teoría esbozada, no hay objetos perdurables e independientes, está hablando de un modo vago pero perfectamente natural. Pues los objetos independientes que postula la teoría nunca entran en nuestra experiencia. Cuando hablamos del árbol, estamos hablando del árbol tal como lo experimentamos, no de lo que, sea lo que fuere, causa nuestra experiencia; y el árbol que experimentamos es una colección de datos sensoriales existente momentáneamente. Supuesto que «el mundo» significa «el mundo de la experiencia» es perfectamente cierto que el mundo no contiene sino colecciones de entidades momentáneas.

Todo está muy bien, pero uno habría esperado que Sócrates rompiera una lanza de vez en cuando en nombre de la precisión a favor de los objetos físicos persistentes que postula la teoría, si es que es ésa la interpretación correcta de la teoría. Pero hay más problemas. No sólo habla a menudo como si no existieran las causas de nuestras sensaciones, hay un lugar donde de hecho dice sobre las causas, cosas que sólo se deberían decir sobre sus efectos. Este es 160 c 4-5, donde Sócrates dice: «Por lo tanto, puesto que lo que me afecta (*to eme poioun*, es la frase que, según esta interpretación, significa «la causa de mis datos sensoriales») «sólo existe para mí, sólo yo lo percibo».

No deseo hacer de esto una tormenta en un vaso de agua. Sin duda se puede despreciar como lapsus. Pero desde luego al menos sugiere que si Platón pretende una interpretación en la línea de la teoría causal no tiene muy clara la lógica de esta teoría.

Pero hay otra dificultad en esta interpretación, y es referente a los procesos rápidos. Pues Platón habla de dos procesos rápidos, y, aunque he intentado conciliarlos en mi anterior exposición, realmente sólo hemos encontrado uno. Si los procesos rápidos son los efectos de los objetos entre sí, el efecto de la piedra en López es claro —le da un dato sensorial— pero, ¿cuál es el efecto de López en la piedra? Sin duda se podría pensar que sus conos de luz causan alguna perturbación en su superficie cuando se mezclan con las partículas que libera; pero claramente es un efecto despreciable, y de todas formas no es el efecto que Sócrates describe.

¿Qué dice exactamente Sócrates sobre los procesos rápidos? Dice lo siguiente (156-7): «el proceso o actividad rápida lleva a cabo su actividad (*kinêsis*) en el mismo lugar y en relación con su entorno». Esto significa, pienso yo, no que los procesos lentos nunca se muevan, sino que su actividad no consiste en moverse; y que su actividad consiste en sus efectos sobre sus vecinos. Luego dice que cuando dos de estos procesos lentos se unen, su interacción engendra una progenie melliza, y que estos vástagos gemelos son más veloces, viajan, y ejercen su actividad viajando. Así, prosigue, cuando un ojo encuentra un objeto apropiado (*simmetron*) engendra una cualidad sensible, por ejemplo, la blancura, y la sensación correspondiente, y la visión viaja desde los ojos y la blancura viaja desde

el objeto, de modo que el ojo viene lleno de vista y ve, mientras «el otr padre del color» se llena de blancura y deviene blanco.

Bien mirada, ésta es una descripción muy extraña. Un rasgo chocant es el uso de los nombres abstractos «blancura» y «visión» como nombre de cosas que viajan entre dos partes. Pues Platón aquí está escribiend con cuidado; así, le importa señalar que el ojo deviene «no blancura, sin blanco». Está claro que cuando usa las palabras «blancura» y «visión» l hace con un propósito, sea lo que sea lo que entiende por ellas. «Visión quizá no sea demasiado problemático, pues a la corriente de luz se refier en el *Timeo* (45 c 3) como *opseôs reima* o corriente de visión; pero, ¿qu puede significar «blancura»? Si hacemos que «visión» signifique la lu que fluye en una dirección, ¿qué se supone que fluye en la direcció opuesta y se llama blancura? Sin duda son las partículas liberadas por e objeto; pero éstos son candidatos muy extraños para el nombre d «blancura». También hay algo raro en la dirección del viaje. Pues la vist viaja *desde* los ojos (*pros* con el genitivo; parece difícil traducir esto com «hacia») y la blancura *desde* el objeto, y el resultado de esto es que «e ojo, por consiguiente, deviene lleno de visión y ve en ese momento, deviene, no visión, sino ojo que ve, mientras que el otro padre del colo queda lleno de blancura y deviene, no blancura, sino blanco» (156 e 2-5 Pero si la blancura viaja *desde* la piedra, ¿por qué con ello la piedr deviene llena de blancura? Si el agua viaja desde una espita es el cubo no la espita quien se llena.

Quizá lo mejor que podemos hacer con la imagen física es l siguiente. Cuando el *Timeo* habla de la percepción de los colores (67-8 se refiere al color como «una llama que fluye de cada objeto, que tien sus partículas apropiadas (*simmetra*) para la visión en relación con l percepción» (67 c 6-7). La teoría parece ser que a diferentes clases d fuego corresponden colores diferentes, y que las diferentes clases de fue go tienen partículas de tamaños diferentes, unas más grandes, otra más pequeñas, y algunas del mismo tamaño que las partículas qu constituyen la *opsis*, la corriente de luz de los ojos llamada visión Cuando la *opsis* y la llama de color fluyen una a través de la otra e dirección opuesta, el efecto de choque mutuo de sus partículas varía co las variaciones de las partículas que constituyen la llama de color, y e por esto por lo que vemos colores diferentes. En ese caso está claro qu no estaría demasiado mal traído lo de usar la palabra «blancura» como e nombre de la clase de llama cuyas partículas son tales que nos hacen ve blanco. Entonces la blancura, en el sentido de la llama apropiada, viajar desde el objeto a lo largo del rayo de visión, y el rayo de visión via jaría desde el ojo al objeto. Pero esto aún nos deja preguntándonos po qué los ojos se llenan de visión y el objeto de blancura, y no al revés Evidentemente si «los ojos se llenan de visión» es simplemente un manera adornada de decir «los ojos ven», y si «la piedra se llena d blancura» sólo significa «la piedra se ve blanca», todo está bien. Pero s

doptamos esta interpretación hacemos que Platón use «visión» y «blancura» para significar dos cosas diferentes (las corrientes de partículas y ıs sensaciones en que resulta su interacción) en oraciones consecutivas e un pasaje en el cual hace un despliegue de precisión.

Esto es insatisfactorio, y le inclina a uno a abandonar la presentación sica en favor de una metafórica. Pues la piedra, como acabamos de ver, uede ser considerada fácilmente como llena de blancura en un sentido ıetafórico.

Probemos ahora con una imagen más de acuerdo con el fenomenasmo, o con el monismo neutral de Russell, que con la teoría causal de ocke. En este modelo los dos procesos lentos no son dos objetos físicos n un estado de actividad física constante, sino dos conjuntos de fenóıenos sensoriales. López es una biografía gradualmente creciente de ercepciones sensoriales, y la piedra es una historia gradualmente creıente de datos sensoriales. López es la suma de sus experiencias y la ıedra es la suma de las experiencias de las cuales ordinariamente sería amada el objeto. Hablar de la piedra es hablar de las percepciones ısuales, presiones, etc. que la gente tiene de ella, hablar de las personas s hablar de las experiencias que tienen. En este modelo «cuando se ·únen dos procesos lentos» significa lo mismo que «cuando sus historias : intersectan». Los procesos rápidos que ocurren subsiguientemente no ɔn más que la percepción visual que López tiene de la piedra. Ciertaıente esto es lo mismo que la reunión de dos procesos lentos, pero en na descripción metafórica esto no importa mucho. La percepción visual e López de la piedra, que ocurre instantaneamente cuando López ve la ıedra, se describe como *dos* procesos rápidos porque la visión de algo se uede analizar en dos componentes lógicamente distintos, el dato sensoıal y la experiencia de él. Se dice que la visión viaja desde el ojo porque, esde luego, es el ojo quien ve, y que la blancura viaja desde la piedra orque se piensa que la blancura vista «viene de allí». El ojo se llena de ısión en un sentido metafórico fácilmente comprensible, y análogaıente se llena la piedra de blancura. Puesto que el viaje de la visión y la ·lancura es puramente metafórico ya no se suscitan dificultades en torno la dirección del mismo.

Este modelo tiene la ventaja de que elimina los objetos físicos. Si ·arece demasiado atrevido, podemos recordar que Platón negaba el tatus de *onta* a las cosas materiales; y parece haber un lugar (*Banquete* 07 e-208 b) donde está dispuesto a tratar las mentes humanas como ıeramente consistentes en la suma de lo que ordinariamente se llamaría us actos y experiencias, donde los hombres no son más que una orriente de fugaces pensamientos, sentimientos y sensaciones. Así que sta interpretación no es demasiado atrevida para Platón; y desde luego ·ncaja muy bien en el presente contexto. Pues, como hemos visto, la eoria causal de la percepción no le permite a uno estrictamente decir las osas heracliteanas que Sócrates deduce de lo que dice en este pasaje. La interpretación metafórica, que nos da una imagen fenomenalista o monista neutral, ciertamente delinea un mundo en el cual nada perdura (excepto a la manera que perdura una corriente) ni existe por propio derecho, sino que todo es una colección de entidades momentáneas, como los datos sensoriales y la experiencia de ellos, que existen sólo en relación mutua.

Este es un fuerte argumento en favor de la interpretación metafórica de la doctrina de los Misterios, pero sin embargo la interpretación es insostenible. El problema es éste. Cuando Sócrates se pone a refutar el heracliteanismo desenfrenado distingue primero cuidadosamente la *kinêsis* en movimiento y otros tipos de cambio. Luego repite la doctrina de los Misterios con palabras que ponen de manifiesto que el viaje de la cualidad sensorial y su sensación apropiada entre el objeto y el sujeto se supone es un caso de movimiento (182 a 3-6 y c 9 y d 5). A la vista de esto es imposible sostener que la interpretación metafórica sea toda la verdad.

Por lo tanto nos vemos forzados a hacer encajar los procesos lentos y los rápidos dentro del modelo físico. Sin duda los procesos lentos habrán de ser López y la piedra, descritos como procesos lentos porque ejercen un efecto constante en su entorno. Y sin duda los procesos rápidos, al ser casos de movimiento, tendrán que ser la corriente de luz que parte de los ojos de López y la llama de color de la piedra. La imagen sigue siendo algo confusa, por la razón dada arriba de que los ojos están llenos de la «visión» que corre *desde* ellos, y también porque el único viaje que podemos encontrar, a saber, el de los dos conjuntos de partículas, seguramente no es algo que «es engendrado», y *sucede* rápidamente, cuando se aproximan los dos procesos lentos, sino algo que *continúa todo el tiempo*. Aún necesitamos, para los procesos rápidos, algo que suceda instantáneamente cuando, y sólo cuando, se de la percepción. La *interferencia* entre los dos conjuntos de partículas es sin duda tal suceso; pero, ¿cómo hacemos de ésta dos procesos, cada uno de los cuales viaje rápidamente en dirección opuesta?.

Lo que sucede rápida e instantáneamente cuando un sujeto y un objeto se colocan en línea es que el objeto es percibido y el sujeto lo percibe; y así es como naturalmente deseamos entender los dos procesos rápidos. Pero si los entendemos de ese modo (metafórico) se sigue la conclusión de que la doctrina de Platón es inconsecuente consigo misma; y probablemente ésta es la conclusión correcta.

Quizá sea la siguiente la mejor manera de contemplar el asunto. Lo que Platón pretende establecer es una versión de la teoria causal, pero no entiende completamente la lógica de la teoría, que requiere dos conjuntos de términos, uno para las cosas tal como son en si mismas y otro para las cosas tal como son percibidas. Llamemos a la piedra tal como es en si misma el objeto físico y a la piedra tal como es en la percepción el objeto empírico, y hagamos una distinción similar entre López como sujeto

físico y López como sujeto empírico. Esta duplicación de la terminología no quiere decir, desde luego, duplicación de entidades; sólo significa que en la teoría hay dos maneras de considerar cada objeto. Estamos suponiendo que hay algún tipo de actividad localizada en cierto punto del espacio que causa en nosotros las experiencias sensoriales que llamamos ver o notar la piedra, y esta actividad no es percibida (no vemos las partículas que se supone fluyen de la piedra; vemos la extensión gris que causan que veamos). Y similarmente en nosotros está ocurriendo algún tipo de actividad en virtud de la cual somos capaces de percibir, y esta actividad tampoco es un objeto de percepción.

Ahora, cuando el objeto físico y el sujeto físico están en cierta relación espacial entre sí, la actividad física de uno interfiere con la actividad física del otro, produciendo varias alteraciones en el sistema nervioso, y en último término en el cerebro del sujeto físico. El resultado de esto es el nacimiento de una «progenie gemela», a saber, la experimentación por parte del sujeto empírico de un dato sensorial perteneciente al objeto empírico. Puesto que, según la teoría, nuestras sensaciones se *deben a*, pero no son nunca *de* la actividad física del objeto físico, se sigue que no se pueden adscribir cualidades sensoriales a la actividad física. No se puede hablar, por ejemplo, de emisión de partículas blancas, sino solamente de emisión del tipo de partículas que producen datos sensoriales blancos en los perceptores normales. El científico que desea proponer una hipótesis explicatoria detallada para dar cuenta de la percepción deseará ofrecer algún tipo de descripción de la clase de actividad física correlacionada con una clase particular de dato sensorial; pero hallará que sólo lo puede hacer, en el mejor de los casos, en términos de cualidades *primarias:* forma, tamaño, velocidad, etc. Platón lo hace en el *Timeo* en términos de las formas y tamaños de las partículas, y los físicos modernos en términos de longitudes de onda, frecuencias, etc. Las palabras para referirse a cualidades primarias, tales como «triangular» pueden, por consiguiente, ser utilizables tanto para la parte física como para la empírica, pero las palabras para las cualidades secundarias, tales como «blanco», deben confinarse a la descripción de los objetos empíricos[5].

Sin embargo Platón deja de observar esta regla. Se permite hablar de que la blancura viaja cuando intenta referirse al viaje de cierto tipo de partícula. En vez de decir algo como: «cuando las partículas apropiadas viajan desde la piedra física se experimenta un dato sensorial de la piedra empírica», dice: «cuando fluye la blancura de la piedra, la piedra se llena de blancura». Este lenguaje es chocante de por sí, y lo que es peor, confunde la piedra física con la empírica. Esto es peligroso por la siguiente razón. Hay oraciones en las cuales la expresión «la piedra empírica» puede funcionar como sujeto sin mucho peligro si se toma en un sentido correcto; por ejemplo: «La piedra empírica existe sólo cuando es percibida.» Entendida correctamente esta oración expresa una tautología, puesto que no es más que un modo aproximado de expresar la definición de la «piedra empírica» como «la piedra tal como es en la percepción». Pero si no se traza la distinción entre «la piedra empírica» y «la piedra física», surgen problemas. Pues «la piedra sólo existe cuando es percibida» parece una manera aceptable de decir que la piedra (empírica) sólo está llena de blancura, dureza y otras propiedades sensoriales cuando es experimentada. No obstante, también parece implicar que no hay una piedra (física) independiente y perdurable. Así, la falta de distinción entre la piedra «física» y «empírica» permite a la teoría causal derivar hacia el fenomenalismo, y estimula a Platón a pensar que la teoría causal es susceptible de apoyar la superestructura heracliteana que construye sobre ella. Por lo tanto, parece que la hipótesis de que Platón pretendía exponer una versión de la teoría causal, pero dejó de satisfacer los requisitos lógicos para hacerlo, explica todas las dificultades que encontramos en su descripción de la teoría de los Misterios.

También nos permite esta conclusión conjugar la doctrina de los Misterios con el tratamiento de la percepción que lleva a cabo Sócrates cuando describe las relaciones entre la actividad sensorial y el juicio. Este es, evidentemente, un resultado deseable; pues a menos que se nos permita llegar a él sería difícil comprender lo que quería decir Sócrates al referirse a las experiencias sensoriales como *pacêmata* o sufrimientos en lo último. Así, pues, sólo hay una teoría de la percepción en el *Teeteto* y puesto que la presupone Sócrates cuando argumenta, podemos concluir que Platón pretende que la aceptemos como suya propia.

v) *Nuestro conocimiento del mundo externo*

¿Cuál es, entonces, la concepción de Platón de nuestro conocimiento del mundo externo? La actividad de las cosas que nos rodean interfiere con la actividad de nuestros cuerpos, produciéndose con ello *pacêmata* o alteraciones en nuestros cuerpos. De estas alteraciones se dice que las percibimos, y esto es la *aiscêsis* o percepción sensorial (186 c 1). También éste es un lenguaje vago, pues sugiere que percibimos los impulsos eléctricos de nuestros nervios o lo que quiera que produzca la estimulación externa. Sin embargo éste es el mismo tipo de vaguedad que acabamos de estar considerando, pues consiste en combinar los vocabularios físico y empírico de modo ilegítimo. Por lo tanto nos tomaremos la confianza de enmendarle la plana y de decir que no percibimos las alteraciones causadas en nuestros cuerpos por la estimulación externa, sino que percibimos los datos sensoriales a que dan lugar. Pienso que no es esto solamente lo que Platón debería decir, pero también que es lo que quiere decir. Esta percepción de datos sensoriales es común a todos los organismos, y no constituye conocimiento del mundo externo. El conocimiento del mundo externo sólo surge cuando tenemos noticia del acaecimiento de nuestros datos sensoriales y, comparándolos entre sí, valoramos su significado como indicadores de nuestra experiencia futura.

cuando tenemos noticia, por ejemplo, de que estamos percibiendo el tipo de objetos a los cuales hemos aprendido a dar el nombre «nubes negras», y concluimos de esto que en breve experimentaremos lo que hemos aprendido a llamar lluvia. Esto significa que el conocimiento del mundo externo siempre es conocimiento del significado de nuestras experiencias y de los patrones a los cuales se conforman. De la actividad física real de las cosas físicas reales que dan lugar a nuestra experiencia no podemos tener conocimiento, sino que estamos confinados a las conjeturas plausibles tales como las que se dan en el *Timeo* (que repetidamente acentúa el carácter conjetural de su doctrina).

El nombre que da Platón a tener datos sensoriales es *aisthêsis*, el nombre que le da a la actividad de determinar su significado es *doxa*. Se sigue de esta definición que la *aisthêsis* por sí misma no da lugar a ninguna proposición acerca del mundo, y que los predicados del estilo de «verdadero» no se pueden usar a propósito de ella. Es simplemente algo que nos sucede y se puede usar como material bruto de juicios verdaderos (o falsos). La *aisthêsis*, por lo tanto, no se puede identificar con la *epistêmê*. La *epistêmê* ha de ser buscada en la esfera de la *doxa*, en la esfera donde «la mente se ocupa por sí misma de lo que son las cosas, ella misma de acuerdo consigo misma» (187 a 5).

(Verbalmente, ésta es una mala descripción de la *doxa*, pues sugiere que la *doxa* o conocimiento del mundo externo es algo que la mente alcanza por sus propios recursos; y esto sugiere una imagen de la *aisthêsis* y la *doxa* como «facultades» paralelas, la primera de las cuales nos pone en contacto con los objetos sensibles, y la segunda nos da cierto tipo de intuición de los *onta* o seres que son realmente reales. Por más que esto pueda concordar con ciertos modelos convencionales del platonismo, hay que rechazarlo. En este pasaje no hay ninguna referencia a ningún conocimiento de entidades suprasensibles, y por tanto la idea de que la esfera de la *doxa* es una esfera en la cual la mente dispensa la *aisthêsis* está fuera de lugar. La realidad y la verdad se logran mediante el *uso* de datos sensoriales, y es dentro de esta «actividad propiamente mental» donde hay que buscar la *epistêmê*.)

Nota sobre la refutación de la tesis heracliteana extrema

Hay que decir algunas cosas para justificar la opinión (cuya verdad he supuesto anteriormente) de que el *Teeteto* contiene una refutación consciente de lo que he llamado la visión heracliteana desenfrenada del mundo natural. Pues se ha sostenido con frecuencia que este no es el caso, sino que el *teeteto* resiste la ecuación de *aisthêsis* con *epistêmê* concediendo a los heracliteanos que el mundo natural (que es el objeto de la *aisthêsis*) es radicalmente inestable, señalando en cambio que existen otras entidades (a saber, las formas) que siendo estables, son satisfactorios como objetos de conocimiento. Que yo sepa, este punto de vista ha sido atacado de hecho en tiempos recientes por el Sr. G. E. L. Owen en *The Classical Quarterly* en 1953.

En el pasaje vital (182 c 9-d 5) Sócrates dice: «Si todo estuviera solamente en movimiento, pero no en cambio, podríamos decir en que clases de cosas fluyen los objetos que están en movimiento... Pero si[6] ni siquiera esto es estable, es decir, que lo que fluye, fluye blanco, sino que también esto cambia, de modo que hay un flujo de esta misma cosa, la blancura y se cambia en otro color, de manera que no puede ser sorprendida en un mismo estado, ¿cómo es posible, entonces, dar nombre a cualquier color de manera que se hable de él correctamente?» He entendido que esto significa que Sócrates no tiene objeción que poner a un tratamiento de las entidades aparentemente estables que las haga constar de partículas[7] en continuo movimiento o algo por el estilo, supuesto que su continua actividad sea tal que les permita mostrar ocasionalmente propiedades sensibles estables durante un periodo de tiempo, siendo necesario este requisito como condición de la describibilidad de las cosas físicas, y de que haya una *aisthêsis* a la cual sea idéntica la *epistêmê*. Esta interpretación se puede atacar sobre la base de que Sócrates había dicho antes (154 a 7-9 y 159 e 7-160 e 7-160 a 3) que nunca dos percepciones sensoriales son exactamente iguales, de lo cual puede parecer que podemos inferir que él no cree que algo manifieste alguna vez propiedades sensoriales estables. Una interpretación alternativa del pasaje crucial que se podría preferir es la siguiente. Sócrates no se esta ocupando de la describibilidad del mundo físico. Las cosas físicas, incluso la actividad de percibir, pueden estar fluyendo completamente; pero el conocimiento no. A él no le preocupa decir: «No me importa la inconstancia al nivel microscópico en tanto que se me conceda una constancia microscópica razonable.» Desea consignar que el mundo físico, y nosotros como seres que tienen experiencias y se encuentran en él, es heracliteano; él sólo quiere estabilidad en el ámbito del intelecto. Su argumento no es que no podríamos describir un mundo totalmente fluido, sino que no podríamos describirlo con predicados totalmente fluidos. El «flujo de la blancura» del que habla como algo que sería difícil conceder no es lo que yo he entendido (a saber que el plato no es en dos ocasiones sucesivas del mismo color); más bien es que la *blancura* siempre se está cambiando en otro color. El flujo con el que de hecho Sócrates no puede estar de acuerdo no es una inconstancia de la blancura de una cosa blanca, sino una inconstancia de la blancura misma. Debemos insistir en que la blancura es siempre blancura[8] aunque no necesitamos insistir (ciertamente deberíamos negarlo) en que algo sea continuamente blanco. Lo que ocurriría si la blancura no fuera siempre la misma no es que no podríamos describir nunca una cosa física (es el caso estrictamente según los principios heracliteanos, que de hecho no podemos hacer esto de ningún modo) sino mas bien que no podríamos nunca «nombrar» o «hablar de» (*proseipein* y *prosagoreuein*, d 4-5) ningún color. El argumento, de hecho, es: «Tenemos nombres para los colores; por lo tanto los colores deben ser constantes», y no: «Hablamos de platos blancos; por tanto la blancura de los platos debe a veces ser constante.» Esto es, las cosas pueden ser inestables indefinidamente, pero las propiedades no pueden ser inestables. Los que estan a favor de esta interpretación podrían añadir que, aunque la blancura y otras propiedades del color sin duda no son ellas mismas formas, uno de los propósitos de la demostración de que las propiedades no pueden ser inestables es recordarnos que las formas tienen la estabilidad que es común a todas las propiedades, y de aquí que sean objetos de conocimiento. De esta manera podemos ligar el punto de vista de que lo que Sócrates está haciendo en estas oraciones es decirnos que las propiedades no pueden cambiar, con la interpretación «conservadora» del *Teeteto*, de acuerdo con la cual uno de los principales propósitos de Platón al escribirlo es indicarnos que el conocimiento es siempre de las formas.

Se debe conceder que esta interpretación de las sentencias cruciales encaja con el texto muy bien en ciertos puntos. Por ejemplo, Sócrates pregunta (182 d 4-5): «¿como, entonces, sera posible dar nombre a cualquier color de manera que se hable de él correctamente?», y no «¿cómo, entonces, será posible dar el nombre del color de algo...?» (El punto de vista que estamos siguiendo tiene que entender «algún color» como «el color de algo».) También estoy de acuerdo en que Platon desea destacar que las propiedades no estan en sí mismas sujetas a cambio. Esto es probablemente lo que Sócrates está pretendiendo en 182 a 3-b 7; y, por supuesto, era una parte necesaria de la tarea de dilucidar la noción de propiedad que hacen notar que las cosas cambian sus propiedades, y que las propiedades son *desde donde* y *hacia donde* ocurre el cambio y no lo que *cambia*. Pero no creo

que sea esto todo lo que Platón desea decirnos en el pasaje considerado, aunque es posible que no vea claro que las dos observaciones son distintas[8] Como de su rival, de la interpretación que hemos seguido también se puede decir que encaja muy bien con ciertos puntos del texto. Por ejemplo, en 182 c 9-10 las palabras: «Si todo estuviera en movimiento, pero no en cambio, podríamos decir en que clases de cosas *(hoia alta)* fluyen los objetos en movimiento» parecen decir: «Supongamos que A está en movimiento; supuesto que no esté también cambiando cualitativamente seremos capaces de describirlo», lo cual se presta a la interpretación de que de las cosas que están en movimiento (en algún sentido) se puede decir que son, por ej., blancas si ni su movimiento ni el movimiento de sus partículas ni ninguna otra cosa les causa que dejen de ser blancas. También en d 1 las palabras «que lo que fluye, fluye blanco» (que se usan para expresar una preposición que niega la postura heracliteana discutida) sugieren, no que la blancura permanezca blanca, sino que alguna cosa de la cual se admite que fluye permanece blanca (por ejem., este plato). Así pues, estas palabras sugieren que Sócrates está atacando un punto de vista de acuerdo con el cual las cosas que fluyen no continúan fluyendo de la misma manera, esto es, está arguyendo que las cosas pueden fluir, y no obstante, fluyen de tal modo que son, por ejemplo, continuamente blancas. Estas palabras, por tanto, parecen apoyar nuestra interpretación, incluso si las palabras posteriores («de modo que hay un flujo de esta misma cosa, la blancura, y se cambia en otro color») podrían parecer apoyar su rival. Y sin embargo estas últimas palabras no apoyan demasiado la anterior, pues seguramente no es muy difícil tomar «flujo de... la blancura» como «flujo de... la blancura de S». Esto es lo más fácil cuando recordamos que «flujo de... la blancura» se propone como alternativa de «que *lo que* fluye, fluye blanco».

Entonces, parece que ninguna interpretación encaja con las palabras del texto perfectamente y que ambas lo satisfacen aceptablemente. Tendremos que intentar decidir entre ellas sobre bases generales. Quizá las tres consideraciones más importantes que se pueden destacar contra la lectura de este pasaje de acuerdo con la interpretación «conservadora» son las siguientes.

1. Sea lo que sea lo que Sócrates está haciendo aquí, debería ser relevante para la verdad de la tesis central de Protágoras, pues es para contrastar ésta para lo que se ha pensado utilizar el examen de las doctrinas de Heráclito. Según la interpretación conservadora, Sócrates está concediendo a los heracliteanos su mundo físico. Podría parecer que esto nos da todos los indicios relevantes que necesitamos, sobre la base de que si el mundo físico es como dicen los heracliteanos, entonces es de suponer que todos los enunciados acerca de él son, hablando estrictamente, falsos, y, entonces, es de suponer, ninguno de ellos, ni siquiera aquéllos basados en las percepciones presentes, serán verdaderos, ni serán considerados conocimiento. Si esto es aceptable (lo cual dudo) establece la conexión requerida entre lo que Sócrates dice y lo que se supone que está intentando mostrar; pero el resultado global parece muy alejado de lo que Platón está intentando hacer en esta parte del *Teeteto*. Pues parece estar intentando examinar bastante cuidadosamente cómo obtenemos la información que poseemos acerca del mundo físico, cuales de nuestras creencias han de ser tenidas por «objetivas», etc. Para esta finalidad el enunciado general de que ningún juicio empírico es estrictamente verdadero no tiene ninguna utilidad. La condena absoluta de todos los juicios empíricos es tan anárquica como, y a fin de cuentas poco diferente de, la aceptación protagórica total de ellos. «Todos los juicios acerca del mundo natural son falsos porque cada uno de ellos implica una permanencia que de hecho no se da» y «Todos los juicios acerca del mundo natural son verdaderos porque cada uno de ellos versa acerca de un acontecimiento sensorial privado momentáneo» vienen a ser lo mismo, y ninguno encaja bien con, por ejemplo, la doctrina de que el experto es más capaz de estar en lo cierto acerca del futuro que el no experto. Platón parece desear decirnos que derivamos nuestra información acerca del mundo natural, no meramente de tener experiencias sensoriales sino de «calcular» inteligentemente los patrones en que caen. Para este propósito sirve de ayuda señalar que la inestabilidad del mundo natural no es completa; no es de ayuda conceder que lo es.

2. La doctrina de que los objetos son inconstantes con respecto al color, pero que los colores mismos son constantes ha de ser considerada muy misteriosa. Pues, por ejemplo, la blancura ha de ser identificada, a buen seguro, con el color de las cosas blancas. No es

plausible suponer que haya una mancha blanca arquetípica en el campo visual sensorial de la Razón Eterna. (El caso habría sido diferente si Platón hubiera ofrecido como ejemplo de algo constante una propiedad «inteligible» tal como la circularidad, pues entonces podríamos haber supuesto que la circularidad era algo distinto de la propiedad común a los objetos llamados generalmente circulares.) Esta misteriosa doctrina, supongo, podría ser entendida de alguna de estas dos maneras. Tendremos que suponer que las cosas que aparentemente permanecen blancas de hecho fluctúan dentro de un rango de tonos similares pero no idénticos, y tendremos también que suponer *o* que «blancura» es el nombre de uno de estos tonos (con el resultado de que nada es continuamente blanco), *o* que «blancura» es el nombre del rango de tonos dentro de los cuales se le permite que fluctúe a un objeto sin perder sus derechos a ser descrito como «blanco» (con el resultado de que las cosas pueden permanecer blancas, pero que «permanecer blanco» no implica «permanecer lo mismo»). La constancia de la blancura tendrá que consistir *o* en el hecho de que «blancura» es el nombre de un tono, *o* en el hecho de que, aunque cierto número de tonos caigan bajo ella (igual que un cierto número de apariencias visuales caen bajo la descripción de «oscuro»), no obstante, los tonos que caigan bajo ella son siempre esos tonos; una palabra puede tener un uso y aún así tener un significado indefinido en el sentido de que lo que cae bajo ella puede ser un ámbito que permita una variación considerable, pero no puede ser indefinida en el sentido de que lo que caiga bajo ella sea ora un ámbito, ora otro. Es verdad que la doctrina de que las cosas son inconstantes en lo que respecta al color, pero que los colores mismos son constantes, se *puede* entender de una de estas dos maneras (aunque, incidentalmente, sólo la primera permite que la afirmación que Sócrates está haciendo contenga la refutación de la tesis central de Protágoras que sugerimos más arriba); pero no es verdad que Platón nos dé indicación alguna de como hay que entender su afirmación, supuesto que ésta sea la afirmación que está haciendo. Nos quedamos preguntándonos como la blancura puede ser algo constante cuando las cosas son inconstantes con respecto al color.

3. Desde cualquier punto de vista Platón no aclara completamente como piensa él que ha mostrado que no podemos «estar de acuerdo en que la *epistêmê* es *aisthêsis*, en todo caso siguiendo el derrotero de que 'todo es inestable'» (183 c 1 y sig.). Según la interpretación que hemos seguido la cuestión es que hay entidades por conocer distintas de los datos sensoriales (a saber, los patrones en los que éstos encajan), y esto sugiere la conclusión de que los informes de la experiencia sensorial presente han de ser considerados como casos de conocimiento, por así decir, en el nivel lógico equivocado. Es cierto que este punto no está expresado claramente, aunque se ha indicado bastante bien que las tesis de Protágoras exigen un mundo de datos sensoriales desconectados y atómicos, y que esto exige que el mundo sea inconstante como dicen los heracliteanos desenfrenados. Pero es un punto importante; es enteramente consistente con lo que antes se dijo sobre la gente que oye hablar en un idioma extranjero, y con lo que se dijo después sobre calcular nuestras experiencias sensoriales con referencia a la existencia y utilidad; y parece ser más o menos la única manera de que Platón pueda mostrar que los *juicios basados en la percepción presente* no son todos verdaderos y no cuentan como conocimiento —pues se nos ha permitido sacar la impresión de que éstos son incorregibles, de manera que sólo podemos negarles verdad si la verdad implica algo más que incorregibilidad—. Y eso depende de que se muestre que el mundo físico no es del todo inconstante. Pero según la interpretación conservadora ¿cuáles habremos de decir que son los fundamentos de Platón para negar que tales juicios cuenten como conocimiento, y así, finalmente, librarse de Protágoras? Para que sus fundamentos sean válidos no pueden ser en realidad los que antes sugerí, a saber, que los objetos de la *aisthêsis* son inconstantes y por lo tanto no se pueden hacer enunciados verdaderos acerca de ellos. Pues «Esto ahora es rosa para mí» puede ser verdadero por más inconstante que sea el «esto». En otras palabras, si estamos considerando la hipótesis de que todos los juicios basados en la percepción presente pueden ser verdaderos puesto que un juicio tal no compromete al que lo hace con el futuro o el pasado, o cualquier otra experiencia sensorial salvo la que está describiendo, entonces esta hipótesis no será aceptada cuando se arguya que tal juicio *sería* falso *si* implicara constancia, esto es, si comprometiera al que lo hace con algo acerca del futuro o del pasado o alguna otr

experiencia. Si, por consiguiente, hemos de encontrarle a Platón una razón válida para negar que tales juicios sean considerados conocimiento, ésta no puede ser, pienso yo, que los *objetos* de la *aisthêsis* son inconstantes; debe ser que la *aisthêsis misma* es inconstante, y por lo tanto no puede ser un tipo de *epistêmê*, suponiendo que ésta es algo constante. Ahora bien, según el punto de vista conservador, Sócrates no argumenta que, si el mundo natural es inconstante, la actividad sensorial debe serlo también, pues en 182 d 8 y sig. dice, según ese punto de vista que si la blancura misma (en contraste con las cosas blancas) fuera inconstante, entonces la experiencia misma (en oposición a la actividad experimental) sería, por similaridad de razonamiento, también inconstante; y esto no es lo mismo[10]. Pero se podría decir que ya se ha señalado suficientemente que los sujetos perceptores van en el mismo barco que los objetos de sus percepciones, de lo cual no podríamos dudar concluir que si el mundo natural es inestable, entonces nuestro aparato sensorial también lo es. También se debe conceder que el punto de vista conservador puede argumentar con alguna plausibilidad que Platón bien podría haber asumido que los lectores que no dudaban de la inconstancia de la función corporal de percibir dudaban de la función espiritual de conocer, y por lo tanto rechazarían la conexión entre las dos; pero persisten dos dificultades. La primera es que para el argumento es necesario que se *muestre* que todo cambia de todas las maneras todo el tiempo; no es suficiente que se admita que esto *podría* ser así. Sólo si la *aisthêsis* es inconstante no podrá ser un tipo de *epistêmê*. Pero Sócrates no parece argumentar lo más mínimo que todo lo que se halla en el mundo natural, incluyendo nuestro aparato sensorial, cambie *de hecho* de todas las maneras todo el tiempo; lo más que puede pretender el punto de vista conservador es que él argumenta que *incluso* si esto es así, las propiedades mismas no pueden cambiar. Pero esto no es suficiente para mostrar que experimentar, al ser inconstante, no puede ser un tipo de conocimiento. (También vale una versión de esta objeción contra la postura de que la razón de Platón para negar que la *aisthêsis* es un tipo de *epistêmê* es que los objetos de la *aisthêsis* son inconstantes; pues lo más que se puede pretender es que se conceda que esto es posible, no que se diga que es verdad.) Y en segundo lugar es muy difícil creer que cuando Platón posteriormente pasa a discutir las contribuciones de la experiencia sensorial y del cálculo a nuestra adquisición de información empírica, escribe como si pensara que lo que sucede en nuestros cuerpos es algo totalmente inconstante.

La postura conservadora puede lograr en cierta medida apoyo en el hecho de que hay otros lugares donde Platón dice que el mundo natural es un teatro del cambio, y donde sostiene que esto plantea dificultades a nuestra manera de describirlo. Pero quizá sea significativo que en el *Timeo*, por ejemplo[11], Timeo no pone objeciones a que se describan las cosas adjetivalmente; es sólo la aplicación de los sustantivos lo que encuentra engañoso como quiera que sea, las consideraciones que hemos propuesto tienden a mostrar, por lo que respecta a este pasaje, que si el propósito de Platón es negar, sobre la base de que el mundo natural es totalmente inconstante, que la *aisthêsis* es un tipo de *epistêmê*, entonces su argumento es algo incoherente. Puesto que hay otras interpretaciones que atribuyen a Platón un modo más coherente (y menos estúpido) de pensar, parece que hay que rechazar la interpretación conservadora. Entonces, ¿qué decir de los dos pasajes (154 a 7-9 y 159 e 7-160 a 3)[12] en los cuales Sócrates parece decir que el contenido de una experiencia sensorial nunca es idéntico al de otra? La respuesta tendrá que ser que lo que Sócrates está diciendo aquí es que cada experiencia sensorial es independiente de todas las demás, porque las partes que interactúan en una son siempre diferentes de las que interactúan en la otra. Esto es, si miro la mesa, y luego la vuelvo a mirar, la mesa y yo habremos cambiado, aunque sólo sea un poco, en la segunda ocasión, de modo que no puedo asumir que el contenido de las dos experiencias será idéntico; y, ciertamente, si uno incluye suficientes cosas en lo que se entiende por experiencia sensorial, y exige criterios suficientemente fuertes de identidad, casi se puede suponer que los dos contenidos no serán idénticos (algo se habrá movido, el sonido del viento habrá cambiado, mi oreja habrá empezado a picarme, o... o... etc.). Y la razón por la cual Sócrates dice esto es que desea argüir que los desacuerdos perceptuales entre dos perceptores distintos no son sorprendentes, y que Protágoras tiene razón con ciertas cualificaciones, al sostener que en tal caso no podemos decir que un perceptor está en lo cierto y el otro equivocado. Cada uno tiene la experiencia sensorial que estaba obligada a surgir de la interacción de aquellos factores que

precisamente interactúan, cada par de factores es un par único, y por lo tanto la identidad de la progenie de una interacción y otra (esto es, la identidad de contenido de las dos experiencias sensoriales) debe ser más bien la excepción que la regla. Si se piensa que estoy dando una interpretación restringida a las palabras de Sócrates, quizá pueda replicar que al menos en el primero de los pasajes (154 a 7-9) debemos rebajar un poco lo que dice, puesto que Teeteto lo acepta sin vacilación. Sócrates y Teeteto están de acuerdo sin discusión en que nada puede nunca parecerle lo mismo que le parece a uno a otra persona; en efecto, dicen, nada puede nunca parecerle lo mismo a uno como le pareció en otra ocasión, porque uno está en un estado diferente. Pero si esto se acepta sin discusión, debe entenderse como algo bastante suave, que nunca habrá dos experiencias sensoriales *totalmente* idénticas o que no se puede *suponer* que las habrá. Es muy difícil creer que ellos suponen que están asintiendo al paradójico y dogmático enunciado de que la misma cosa nunca parece exactamente igual en dos ocasiones distintas. Quizá podamos concluir, entonces, que Sócrates, en estos dos pasajes, no pretende negarle al mundo empírico el elemento de estabilidad que entendíamos le atribuía en 182.

Finalmente se podría preguntar si es legítimo entender «si todo estuviera solamente en movimiento» en 182 c 9 como yo lo he entendido, a saber, como si fuera «si todo constara de partículas en movimiento únicamente». Pienso que es esto por las siguientes razones. En primer lugar, no le veo ningún sentido a considerar la hipótesis de que todo[13] está en movimiento como un todo, pues, en relación a la tierra al menos, es claro que esta casa, por ejemplo, no lo está. Por lo tanto, vale más la pena al parecer considerar la hipótesis «esta casa está en movimiento» de una forma que resulte llanamente falsa, esto es, de la forma en que significa que la casa no consta sino de cosas en movimiento. Es más fácil tomar las palabras de Sócrates de esta manera porque, cuando hace poco distinguió la *kinêsis* o actividad en movimiento y cambio cualitativo, recordó a Teeteto (182 a 5) que las cualidades sensibles de una cosa dependen de los movimientos que ocurren entre el sujeto y el objeto; el que una cosa «deviniera blanca» al ser vista era un resultado del movimiento, y decidimos que los objetos que se mueven son las partículas que constituyen la *opsis* liberada por el observador y las que constituyen la llama del color liberadas por lo observado. En este contexto la hipótesis de que «todo está en movimiento» se puede tomar con naturalidad como la hipótesis de que todo consta de partículas en movimiento. Si se objeta que según la teoría habrá ciertas entidades que pueden estar en reposo (por ejemplo, la piedra cuya superficie libera la llama blanca), la respuesta debe ser que ya hemos visto que es característico de toda esta sección del diálogo que Platón está algo indeciso acerca del status de entidades tales como la piedra física. Ciertamente es inexacto decir que nunca vemos otra cosa que enjambres de partículas, pero éste es el tipo de imprecisión que nos ha traído problemas a lo largo de toda la discusión.

Así pues, creo que podemos concluir que el propósito de este pasaje es argumentar que las partes sanas de la doctrina de los heracliteanos no justifican los múltiples y enigmáticos apotegmas que, como dice Teodoro en 180 a, inconsecuentemente tratan estos filósofos de dispararle a uno a bocajarro, sin esperarse a dar una respuesta[14]. En otras palabras, lo entiende como una refutación del heracliteanismo desenfrenado.

II. DOXA Y EPISTÊMÊ

A) *El concepto de* Doxa

La mayor parte de lo que Platón tiene que decir sobre la *doxa* ya se ha dicho al contraponerla a la *aisthêsis* por un lado y a la *epistêmê* por otro. Por supuesto, no podemos suponer que la palabra significa lo mismo en las dos contraposiciones. Alguien que en un lugar contrapone, supongamos el sentimiento con el pensamiento, y en otro el pensamiento con el cono-

cimiento, fácilmente puede, sin cometer un error, pretender que «pensamiento» se tome de dos maneras diferentes. «Pensamiento como opuesto a sentimiento» puede ser una noción más amplia que «pensamiento como opuesto a conocimiento», igual que «animales como opuestos a vegetales» es una noción más amplia que «animales como opuestos al hombre».

Doxa, pues, es un término que se emplea primariamente en contraposiciones; Platón dice poco sobre el significado propio de la palabra, y quizá no sea mucho lo que se puede decir. Sin embargo, hay lo siguiente.

En el pasaje que acabamos de examinar, *doxazein*, el verbo, y *doxa*, el nombre, significan, como vimos, la actividad de valorar o interpretar el significado del material; o más bien, la decisión en que culmina esa actividad. Sócrates dice un poco más adelante (189-90) que pensar *(dianöeiszai)* es una discusión callada y que *doxazein* es la decisión a la que llega la discusión. Una *doxa*, por lo tanto, es algo que uno se afirma a sí mismo, y está basada en algún tipo de valoración del material.

No siempre es una parte esencial del significado de la palabra que una *doxa* esté basada en una discusión callada. En otros lugares (por ejemplo, *Teeteto* 201) se dice comúnmente que un rasgo de la *doxa* es que se puede ser inducido, persuadido o engañado para creerla. El conocimiento debe ser enseñado pero la *doxa* puede ser inducida de cualquier manera que asegure el asentimiento de la víctima a la proposición. En otras palabras, la *doxa*, como la «creencia», no implica estrictamente la existencia de un fundamento.

Por otro lado hay un lugar o dos (por ejemplo, *Teeteto* 189) que sugieren que el verbo *doxazein* está más cerca de «juzgar» que de «creer». Pues «juzgar» implica (más claramente que «creer») que se valora o interpreta algo; y eso mismo ocurre, pienso, con *doxazein*, la palabra está conectada etimológicamente con la noción de parecer *(dokein)* y retiene cierto aroma de «dar una interpretación de». Sospecho que esto ayuda a crear el problema de las creencias falsas que preocupó a tantos pensadores griegos. Pues cuando creo algo falso, en un sentido, «juzgo lo que no es»; pero cuando juzgo debo juzgar algo, de modo que en otro sentido «juzgo lo que es». En cambio, con «creer» no podemos construir esta contradicción, pues yo creo lo que no es, pero lo creo *acerca* de algo que es[15].

Por lo tanto, aunque *doxa* es la palabra general para «creencia», tiende a llevar una implicación oculta, pero a veces operativa, de que la creencia en cuestión es una valoración de algo. Esta es una pista importante para contraponer *doxa* y *epistêmê*, a lo cual volveremos ahora; pues *epistêmê* implica no que el objeto sea interpretado o evaluado, sino captado.

B) *El contraste entre* doxa *y* epistêmê. *Introducción*

Muchas cosas dependen de la contraposición entre *doxa* y *epistêmê*. Ciertamente nos dirán algunos que la falaz distinción entre estos dos

conceptos es el error de raíz a partir del cual se desarrolló todo el platonismo. Dirán que lo que hizo Platón fue darse cuenta de que *doxazein*, «creer», no significa lo mismo que *epistaszai*, «conocer». Lo que, muy naturalmente, dejó de ver es que esto es sólo porque, cuando digo que López conoce que S es P, yo mismo afirmo la verdad de «S es P», mientras que no lo hago si sólo digo que López cree la proposición. Por lo tanto no puedo decir: «López conoce que S es P; pero puede que esté equivocado.» De aquí que parezca que conocer es hacer algo que es infalible (cf. *República* 477 e 6-7). Engañado por esta apariencia, prosigue el argumento, Platón asumió que creer y conocer eran el ejercicio de dos facultades distintas, cada una de las cuales tiene un tipo de objeto apropiado. Por consiguiente, buscó una facultad infalible, y los objetos sobre los que fuera plausible que se pudiera ejercer. Puesto que nuestras creencias acerca de cosas ordinarias siempre pueden estar equivocadas, habrán de ser inventados objetos especiales, que tengan una afinidad particular con la mente, como objetos del conocimiento. Por diversas razones, los universales y las entidades matemáticas parecen cumplir mejor este papel, y de aquí que hubiera que inventar una rama especial de universales autosubsistentes, y quizá de entidades matemáticas. Este es el origen de la creencia en las formas.

No niego que Platón pueda haber pensado siguiendo estos cauces, pero creo que hallaremos que aún con eso queda todavía bastante por hacer.

En los escritos de Platón que van del *Gorgias* a las *Leyes* abunda mucho una contraposición entre dos niveles intelectuales. La palabra para referirse al nivel inferior es constantemente *doxa*, aunque en el *Gorgias* (454, 462-5 y 501) la sustituyen las palabras *pistis* («convicción») y *empeiria* («experiencia»). *Epistêmê* se usa comúnmente para el nivel superior, pero también encontramos su casi sinónimo *gnôsis*, y también palabras tales como *nöesis* (que más bien implica «entendimiento») y *sofia*, (comúnmente traducido por «*sabiduría*»). La vaguedad en el lenguaje es, por supuesto, típicamente platónica, pero quizá también se deba al hecho de que el nivel superior consiste en el logro de la meta intelectual, que puede ser mirada de más de una manera y llamada con más de un nombre, en tanto que el nivel inferior consiste en una aproximación a ella adecuada prácticamente.

Los tratamientos principales de *doxa* y *epistêmê* se encuentran en el *Menón*, *La República* y el *Teeteto;* y hay un estudio iluminador de la *epistêmê* en la Carta Séptima. Antes de que pasemos al examen detallado de estos pasajes describiremos ciertas impresiones generales que de ellos se pueden sacar así como de tratamientos más breves en otros diálogos.

C) *Impresiones generales del contraste entre* doxa *y* epistêmê

1. El conocimiento (si es que podemos usar palabras castellanas sin comportar necesariamente el significado castellano) es, desde luego,

superior a la creencia y su superioridad parece residir a) en lo directamente (*República*, libros 6 y 7) que está relacionado un hombre que conoce con lo que realmente es el caso, y en consecuencia b) en la *infalibilidad* del conocimiento. En conjunto Platón parece entender por «infalibilidad» la tendencia de algo que sólo creemos a dejarnos en la estacada cuando tratamos de aplicarlo a una situación particular (cf. *Menón* 96-8, que se examina más adelante en p. 57. Esto sugiere que principalmente, aunque no únicamente, está pensando en su contraste como algo útil en el contexto de la información *general;* pues es la información general la que se puede aplicar en varias situaciones.

2. El conocimiento va ligado a la comprensión, y de aquí que haya de ser proporcionado por medio de la enseñanza mientras que la creencia se puede inducir por medio de la persuasión, el entrenamiento, etc. Ya hemos citado este punto del *Teeteto* 201, y también aparece en la discusión de la valentía de los soldados en la *República* 429-30. En conexión con esto hay un pasaje notable en el *Timeo* (51-2). Aquí Timeo ha estado haciendo uso de las formas en sus descripción de la naturaleza, y se detiene brevemente a justificarlo. Algunos, dice, sostienen que sólo los particulares son realidades, diciendo que los universales de los cuales decimos que son instancias sólo son «expresiones que usamos» (*logoi*). Su respuesta a esto (que, admite, es resumida) es que, si el *nous* o comprensión inteligente no es lo mismo que la creencia correcta, entonces debe haber algo que puede ser captado por la mente, aunque no por los sentidos, que sea el objeto de aquélla. Pero de hecho estos dos estados de la mente son distintos. La comprensión inteligente es un estado infrecuente que sólo surge por medio de la enseñanza, implica una explicación precisa (*alêcês logos*)[16], y no es desalojada por la persuasión. Por el contrario, la creencia verdadera es algo que todos los hombres comparten, no es racional, es inculcada, y por lo tanto puede ser destruida por la persuasión. En consecuencia, la comprensión y la creencia son distintas, y por consiguiente existen universales autoconsistentes como objeto de la primera y particulares sensibles cambiantes como objeto de la segunda. Está claro que este pasaje lo pueden usar aquéllos que sostienen que las formas fueron creadas para dar un objeto al conocimiento. Entretanto, y sea de esto lo que quiera, el párrafo destaca que el conocimiento (si podemos identificar *nous* con *epistêmê*) es algo que existe en el nivel racional mientras que la creencia es confinada al nivel (o niveles) en los cuales es decisiva la percepción sensorial y en que las llamadas a la emoción pueden ser efectivas. Así pues, el conocimiento está conectado con la comprensión.

3. En particular está conectado con el entendimiento de por qué lo que es el caso debe ser el caso, con la comprensión de la necesidad. Esto se dice en *Menón* 96-8, aunque se podría sostener que la última sección del *Teeteto* (201 en adelante) proyecta algunas dudas sobre esto.

4. Una impresión general conflictiva. En algunos lugares se implica

que lo que podemos creer también lo podemos conocer. En otros lugares se implica que no, que la creencia y el conocimiento tienen «objetos» o esferas de operación diferentes.

Así, en el *Menón* se puede creer *o* conocer una proposición como la que describe el camino de Larisa (97); y ciertamente el *Menón* da la fórmula para convertir la creencia en conocimiento. Similarmente en el *Teeteto* (201) se dice que un testigo presencial sólo puede ser una persona que pueda conocer los hechos aunque el tribunal pueda ser inducido a creerlos. Estos dos pasajes permiten que el conocimiento y la creencia tengan los mismos objetos, y desde luego permiten que sean conocidas las cuestiones empíricas.

En otros sitios, sin embargo, y quizá sean los predominantes, esto no es así; el conocimiento tiene objetos especiales, y las cuestiones empíricas no están entre ellos. El *Menón*, como veremos, a duras penas es consecuente consigo mismo y dice cosas que le hacen a uno preguntarse cómo es posible, según sus propios términos, conocer el camino de Larisa. La *República* habla muy tranquilamente (libros 6 y 7) de la «esfera de la creencia», que por lo menos parece estar estrechamente relacionada con el mundo empírico. En el pasaje del *Timeo* que hemos estado contemplando la creencia estaba conectada con los particulares sensibles, y el conocimiento con los universales. Lo mismo se dice un poco antes en el mismo diálogo (Timeo 27 d-28 a), donde Timeo comienza su discusión distinguiendo «aquello que es en todo tiempo y nunca deviene» y «y lo que deviene en todo tiempo y nunca es», lo primero de lo cual es «captable por el entendimiento (*nöêsis*) con comprensión racional (*logos*), permaneciendo siempre lo mismo», mientras que lo segundo «sólo puede ser juzgado mediante el juicio (*doxa*), con percepción no racional (*aiscêsis*), puesto que va y viene y nunca es realmente».

La misma aseveración, que lo que cambia nunca puede propiamente ser conocido, se hace en el *Filebo* (55-9). Sócrates está examinando las diversas ramas del conocimiento para comprobar su pureza, o en otras palabras, cuánto conocimiento incluye cada una. Para hacerlo coloca las ramas del conocimiento en orden de *akribeia*, una noción que implica precisión, pero también más cosas. Quizá valdría «finalidad» o «irrevisabilidad». En lo más bajo están las artes prácticas, aquéllas que como la carpintería exigen técnicas matemáticas son preferidas a aquéllas que como la música no las exigen. La matemática pura está en el piso de arriba, pero el techo lo ocupa la filosofía (*dialektikê*), la única que es conocimiento no adulterado. Las materias del piso de abajo son colocadas allí (59 a) porque se apoyan en creencias; no sólo la música y la arquitectura sino también la cosmología, son disciplinas de creencia libre porque se ocupan de los particulares cambiantes.

En el *Epinomis* (o libro trece de las Leyes), sin embargo, se promueve la cosmología. En el primer libro de las *Leyes* se dice que una comunidad necesita de guardianes de sus leyes que se muevan guiados por la

sabiduría (*fronêsis*) y otros que se muevan guiados por creencias verdaderas. Los filósofos astrónomos del Consejo Nocturno están puestos para satisfacer la primera necesidad. Cuando el Extranjero Ateniense empieza a considerar la educación que reciben estos hombres, se pregunta qué rama de la sabiduría da derecho a un hombre a ser llamado sabio (*Epinomis* 974-6). Todas las demás ramas del conocimiento son rechazadas por una u otra razón (en el caso de la medicina y la retórica la razón es que estos temas se apoyan en creencias) excepto un sector matemático astronómico de la filosofía que implica una captación de la armonía perfecta de los movimientos de los cuerpos celestes. Aquí, por lo tanto, está claro que al menos ciertos particulares cambiantes pueden ser objetos de algo más elevado que la creencia.

5. En uno o dos lugares parece que se implica que el conocimiento conlleva algo así como familiarización directa, y por tanto va más allá de la capacidad de describir correctamente. En el *Teeteto* quizá se haga esa afirmación (208-9) en términos de una distinción entre conocer *quién* es Teeteto y conocer *qué clase* de hombre es; y en la Carta Séptima (342-3) se hace una distinción similar. La idea de que hay que pensar el conocimiento según el modelo de la familiarización directa podría tener el objetivo de tomar en cuenta al hombre del *Menón* que conoce el camino de Larisa y al testigo presencial del *Teeteto* que conoce lo que hizo el prisionero.

Entonces, para resumir estas impresiones generales, el conocimiento es infalible; implica, en algún sentido, entendimiento, quizá comprensión de por qué lo que es el caso debe serlo; comúnmente, aunque no siempre, está confinado a la esfera de las cosas que no cambian, de la cual están excluidos los hechos referentes al mundo empírico; y finalmente, se puede concebir según el modelo de la familiarización directa.

Una posición, pues, es que sólo podemos conocer las cosas que no cambian, y que esto significa que no podemos conocer el mundo físico. Es en el *Timeo* donde esta posición destaca más, y se ha de hacer notar que en este diálogo se identifican tres clases de objetos: a) los que pueden ser entendidos, b) los que no cambian, y c) los que no pueden ser captados por los sentidos. Más aún, el *Timeo* parece argumentar que las cosas físicas no pueden ser conocidas *porque* entran y salen de la existencia; y el *Filebo* parece estar de acuerdo en este punto.

Esto suscita dos problemas. En primer lugar recordamos que el *Teeteto* argumenta que, aunque puede ser verdad que las cosas físicas fluyen, el modo en que fluyen no hace imposible describirlas; pues el flujo tiene como resultado la manifestación de propiedades como la blancura. Ahora bien, sea o no el *Teeteto* anterior al Timeo, es casi seguro que fue anterior al *Filebo.* Pero por el tiempo del *Teeteto* Platón ha visto que el tipo de cambio que se puede adscribir con plausibilidad al mundo físico no lo hace indescriptible; entonces, ¿por qué, se pregunta uno, lo hace incognoscible? ¿Es la posición del *Teeteto* de que el mundo físico puede ser impermanente, pero sin embargo descriptible, consecuente con la posición del *Timeo* y el *Filebo* de que la impermanencia lo hace incognoscible?

El segundo problema que surge respecto a esta última posición es de interpretación. ¿Qué quiere decir que el mundo físico es incognoscible? Si se nos dice que no existe lo que llamamos (por ejemplo) «conocer el sol», ¿qué es lo que se está negando? y similarmente, ¿de qué es de lo que se dice que es impermanente, qué «deviene y perece»? ¿Es el sol mismo quien deviene y perece; y si tal, significa esto solamente que no es un objeto eterno, o significa más bien que su materia continuamente se consume y renueva? o, ¿es que *en* el sol nada perdura, que su tamaño fluctúa, su recorrido es errante, su temperatura varía, etc.?

Hay tres ideas bastante tentadoras que se insinúan a la luz de estas dificultades. La primera es que el *Timeo* no pretende decirnos que no podemos conocer *hechos acerca* del sol (para continuar con el ejemplo), sino que no existe lo que llamamos «conocer el sol». Lo que podemos percibir son las cosas, y éstan cambian; los hechos acerca de las cosas no pueden ser percibidos por los sentidos pero pueden ser captados por la mente; y los hechos acerca de las cosas, incluso aunque éstas cambien, no cambian. Por lo tanto podemos conocer por qué ruta viaja el sol, aunque literalmente no lo podamos ver; y podemos ver, pero literalmente no conocer, el sol mismo. Esta es una idea atractiva. La concepción de que los sentidos nos ponen en contacto con las cosas, pero que la mente nos pone en contacto con los hechos acerca de ellas, nos recuerda la distinción entre *aiscêsis* y *doxa* del *Teeteto.* Pero por desgracia hay dos objeciones fatales a esta idea. Primero, si las cosas físicas son lo que percibimos, y los hechos acerca de las cosas físicas están entre lo que conocemos, ¿qué es lo que creemos? Quizá se pueda responder a esta objeción, pero a la segunda no. Es simplemente que el uso que Timeo hace de la distinción entre conocimiento y creencia no corresponde en absoluto a la sugerencia que estamos considerando. Que el sol sea de tal o cual tamaño o viaje por tal o cual ruta no pertenecen al tipo de cosas que Timeo describe como «algo que siempre es, y por lo tanto puede ser conocido». Introduce la distinción precisamente en orden a explicar por qué su descripción de la naturaleza física es y debe ser conjetural. Por consiguiente, los hechos acerca de la naturaleza son exactamente aquello que sólo podemos creer. Lo que puede ser conocido son las necesidades racionales que deben haber determinado la actividad creadora del Hacedor divino.

La segunda idea tentadora es que las cosas prácticas no son *gignomena,* o cosas que devienen y perecen, en el sentido de que cambian, sino en un sentido diferente, el sentido en el cual éstas y otras nociones paralelas se usaron en la descripción de los Misterios protagórico-heraclitianos en el *Teeteto.* En este sentido los objetos naturales son *gignomena* porque sólo entran en una existencia momentánea cuando son percibidos; el árbol tal como lo conocemos «deviene» cuando alguien entra en la zona

en que se lo puede percibir, y «perece» cuando se va. La actividad física real que da lugar a los datos sensoriales que constituyen los objetos empíricos es inaccesible excepto por conjetura; y lo más que podemos sacar del mundo es un conocimiento de los patrones a los cuales se conforma la experiencia sensorial, de hecho lo que Teeteto llama *doxa*.

El problema de esta sugerencia es que va demasiado lejos. «Veo cambio y ruina en todo» es la interpretación natural del lenguaje de Timeo acerca del devenir y el perecer, y es difícil creer que tuviéramos que entender otra cosa. Es *posible* que si supiéramos más cosas de las que escribieron y dijeron los filósofos contemporáneos de Platón viéramos que el «devenir y perecer» se podría tomar con naturalidad de alguna otra manera; pero no podemos asumir que esto sea así.

La tercera sugerencia está en un plano algo diferente. Consiste en que el *Timeo* no ha de ser tomado muy en serio. El diálogo es más una pieza de especulación cosmológica que de filosofía; el tono es elevado y sacerdotal y las cuestiones filosóficas que suscita reciben un tratamiento bastante sumario. ¿Cómo se podría entonces decir que Timeo usa lo que parece un argumento poderoso para hacer unas afirmaciones que no dependen de hecho del argumento? Lo que Platón realmente sostiene es lo que sigue: La observación y las teorías basadas en ella nunca pueden ponernos en contacto con las realidades de la naturaleza; nos puede dar información sobre las cosas tal como afectan a nuestros sentidos pero no acerca de cómo son las cosas en sí mismas. Si deseamos una imagen de las cosas tal como son en sí mismas lo mejor que podemos tener es una conjetura. La conjetura será un tipo de puente que se tiende entre las cosas que podemos conocer y las cosas que podemos observar. Podemos conocer las necesidades inteligibles que deben haber determinado los fines del Creador pero no podemos conocer cómo pudo haber resuelto la realización con el material disponible. Esto sólo lo podemos conjeturar construyendo hipótesis para explicar los fenómenos observados. Así, podemos conocer que las figuras irregulares son ofensivas para la razón, y podemos conocer cuántos sólidos regulares hay. A partir de esto podemos conocer que las figuras de las partículas tridimensionales que pueda haber estarán entre los sólidos regulares. La razón lo ha decretado. De otra parte, podemos observar, por ejemplo, que el fuego quema. Entre estos dos extremos podemos tender un puente suponiendo (como en el *Timeo* 56) que el fuego está hecho de partículas piramidales y debe sus poderes destructivos a las agudas esquinas de la pirámide regular. Por más de fiar que tal teoría pueda ser debe permanecer como hipótesis explicativa, y los hechos inteligibles (geométricos y otros) que podemos conocer están relacionados remotamente con ellos. No necesitamos *suponer* que éste es el punto de vista real de Platón acerca de la certeza e incertidumbre en el *Timeo*, pues está claro que lo es. Lo que supondremos es que el *Timeo* en el prefacio de su discurso desea comunicar que lo que sigue es un edificio conjetural, y no podemos, sin anticipar lo que va a decir, describir los papeles precisos que en ello juegan las necesidades inteligibles, los hechos de observación y las hipótesis que ligan a los dos. Pero sigue estando a mano lo que parece un poderoso argumento para mostrar que la cosmología debe ser conjetural: la cosmología versa acerca del mundo, el mundo está sujeto a cambio, y lo que cambia no puede ser conocido.

Se podría pensar que «lo que cambia no puede ser conocido», aplicado al mundo, descansa en una falacia desvelada en el *Teeteto* y que por lo tanto en el *Filebo* al menos Platón la habría reconocido mejor. Se podría quizá replicar a esto que «lo que cambia no puede ser conocido, y por lo tanto el mundo físico no puede ser conocido» es el tipo de error que resulta tan natural que uno sólo se puede librar de él mediante una refutación frecuente. Sea lo que sea lo que Platón pueda haber hecho en el *Teeteto* el error es lo suficiente tenaz como para reaparecer en el Libro Sexto de la *Etica* de Aristóteles (E. N. 1139 b 22).

Habremos de volver sobre esto luego cuando hayamos examinado los tres principales tratados acerca del conocimiento y la creencia. Mientras, podemos señalar que este estudio preliminar tiene el resultado siguiente: la doctrina de que el mundo físico es impermanente y por ello no puede ser conocido a) puede representar quizá una simplificación excesiva del pensamiento real de Platón en la que a veces él se desliza y b) es una doctrina oscura en la que no sabemos bien en qué sentido se dice que el mundo físico es impermanente y por qué se dice que no lo podemos conocer.

D) *El contraste entre* doxa *y* epistêmê, *anticipación de conclusiones*

Los tres principales tratamientos del conocimiento y la creencia son tan complicados que se necesita un hilo conductor que nos guíe a través de ellos. Intentaré proporcionar tal hilo en esta sección anticipando las conclusiones a las que espero llegar.

La pregunta: «¿de qué se pueden alimentar los seres humanos?» admite una interpretación formal y otra material. Formalmente interpretada, la respuesta que se espera es algo del estilo de: «De cualquier cosa que se pueda absorber mediante el tubo digestivo y usar para construir y mantener los tejidos». Pero una vez que se ha dado esta respuesta formal, se puede seguir planteando materialmente la pregunta diciendo: «Bien», y, ¿qué clases de cosas son éstas?»

Así pasa con la pregunta: «¿Qué podemos conocer?» La respuesta a la versión formal de la pregunta establecerá las condiciones que debe satisfacer cualquier cosa en orden a ser cognoscible: la respuesta a la versión material nos dirá qué cosas satisfacen estas condiciones. Se puede introducir mucha confusión en el examen de lo que Platón dice sobre el conocimiento y la creencia si no se retiene esta distinción entre las versiones formal y material de la pregunta.

A continuación debemos recordar que algunas de las cosa que dice

Platón están dichas en términos de lo que para nosotros resulta una imagen inhabitual de las relaciones entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida. Para evitar la confusión innecesaria es importante lograr una imagen correcta. En primer lugar, lo que nosotros naturalmente pretenderíamos conocer son proposiciones, verdades. Lo que Platón pretendería naturalmente conocer son cosas. Nosotros tenderíamos a decir que un matemático conoce *que* los triángulos tienen tales y cuales propiedades, o que conoce *cómo* multiplicar o integrar. Platón tendería a decir de sí mismo que conocía los triángulos y los números (cf. *Teeteto* 198). En segundo lugar, Platón tiende a pensar el proceso de aprendizaje como de adquisición o ingestión (véase otra vez la imagen de la pajarera, *Teeteto loc. cit.*). En tercer lugar, lo que el que está aprendiendo necesita adquirir o ingerir es alguna parte del mundo objetivo real. Entonces, el conocimiento, al ser logro de aprendizaje, es la ingestión de algo real. El matemático que conoce todo acerca de los triángulos (que «conoce el triángulo») ha ingerido la triangularidad; la triangularidad ha pasado a formar parte de su equipo intelectual. El escolar, por el contrario, que puede afirmar algunas, pero no todas, las verdades sobre los triángulos, y que lo puede hacer con alguna medida, pero no completa, de comprensión, no ha ingerido la triangularidad sino solamente algo parecido a ella; y su estado no es de conocimiento sino de creencia. La diferencia entre los dos estados consiste en que en el conocimiento lo que se ha ingerido es una entidad objetiva, mientras que en la creencia lo que se ha ingerido no es más que algo parecido a tal entidad. Esto es importante, de modo que lo repetiremos con un poco más de detalle.

En realidad hay tres estados que nos interesan, a saber, el conocimiento, la creencia y lo que la *República* llama *agnoia*, o ignorancia. Ahora bien, para decidir si mi estado en una ocasión dada es de conocimiento, creencia o ignorancia usted me tiene que preguntar qué es lo que tengo en la mente. Tomemos el caso de conocer a López. Supongamos que mi concepción de López es fiel en todos los respectos, de modo que López mismo, podríamos decir, vive en mi mente. Lo que el López que yo concibo haría o pensaría o diría en una situación dada es idéntico a lo que el López real haría o pensaría o diría; no hay discrepancia entre el López de mi mente y el López del mundo real. Mi López es idéntico al López real; y sin embargo no hay dos López, uno en mi mente y otro fuera de ella, de modo que quizá haríamos mejor en decir que lo que existe en mi mente *es* el López real. En este caso mi mente ha absorbido una cosa real. Este es un caso de conocimiento.

Pero supongamos ahora que mi concepción de López, aunque basada en el López real, está distorsionada, borrosa, defectuosa. Por ejemplo puedo decir el *tipo* de puntos de vista políticos hacia los que López tiende, pero no le conozco lo bastante para ser capaz de decir qué piensa exactamente sobre las armas nucleares; o quizás pienso que puedo hacerlo pero estoy equivocado. Lo que ahora existe en mi mente no es

López, sino un *eikôn*, imagen o modelo, de López, algo que debe sus rasgos más amplios a los rasgos de López, pero es deficiente (esquemático y bidimensional, mientras que él tiene relieve) y también quizá distorsionado. Este es un caso de *doxa* o creencia, y en este caso lo que existe en mi mente *no es idéntico a, pero está basado* en la cosa real de la cual formo mi concepción.

Finalmente supongamos que no hay nada en mi mente que se pueda llamar una imagen de López. Aquí mi concepción de López no es nada, y aquí mi condición con respecto a López es de *agnoia* o ignorancia. Esto puede ocurrir de dos maneras; o bien porque yo nunca haya oído hablar de López y por tanto no pueda pretender tener ninguna concepción de él; o porque la concepción de él que yo pretendo tener es tan completamente falsa que en absoluto se puede llamar una concepción de López, sino una completa ficción, porque el hombre que concibo bajo ese nombre no tiene existencia fuera de mi mente. (Similarmente puede no haber en mi cuaderno un dibujo de Marble Arch o porque no haya intentado dibujarlo o porque, aunque lo haya intentado, el resultado sea tan desafortunado que haya que rechazarlo por «no ser un dibujo de Marble Arch». ¿Cuándo un dibujo no es un dibujo? Cuando no hay por dónde coger el parecido.)

Que conocer algo es captar o absorber un trozo de realidad es sólo, por supuesto, una imagen. Si nos aproximamos a la consideración de los estados cognitivos en términos de esta imagen (como estoy sugiriendo que hizo Platón) se suscitarán diversas dificultades, al menos de terminología, en las que valdrá la pena que nos detengamos un poco. Partimos de la posición de que el que conoce algo absorbe parte del mundo; comenzando aquí, es natural pasar a preguntar qué es lo que absorbe el hombre que está en un estado de creencia o ignorancia. Para ver las respuestas que se podrían dar a estas cuestiones debemos considerar con un poco más de detalle en qué consisten estos estados.

La distinción entre conocimiento y creencia que esquematizamos anteriormente es ésta aproximadamente. Cuando conozco algo, digamos que López tiene bigote, existe un complejo en el mundo exterior, que López-tenga-bigote, o (casi podríamos decir) el bigote de López; y este complejo está de hecho ante, o en, mi mente. Cuando sólo creo que López tiene bigote no estoy directamente en contacto con el bigote de López, o con el estado de cosas de que-López-tenga-bigote. La posición es más o menos que yo afirmo la existencia de un estado de cosas que pertenece a cierto ámbito de estados de cosas, a saber, el ámbito cualquiera de cuyos miembros, de existir, haría verdadera la proposición de que López tiene bigote. No estoy en contacto con la condición individual actual del labio de López[17], aunque imagino muy aproximadamente una condición individual del labio y se la imputo a López con la reserva de que la condición actual de su labio se parecerá, pero podrá no ser idéntica a la condición del labio que yo imagino. Para que mi

creencia de que López tiene bigote cuente como creencia verdadera es necesario que haya un grado razonable de parecido entre la condición actual del labio de López por un lado y por otro la condición que le imputo en mi imaginación, o más bien quizá la condición típica con la que se correlaciona una proposición a propósito de que un hombre tiene bigote. Una creencia puede ser mirada como razonablemente fiable en tanto se dé tal parecido; en un caso suficientemente complicado una creencia puede tener alguna utilidad incluso si hay cierto grado de discrepancia entre la situación actual y las espectaciones que nos induce a formar la creencia, incluso si la situación actual cae de algún modo fuera del ámbito de situaciones de modo que una de estas situaciones debe ser el caso si la proposición que expresa la creencia ha de ser perfectamente verdadera. Análogamente, un dibujo será reconocible incluso aunque adultere su objeto en ciertos aspectos[18]. No voy a decir que estemos totalmente fuera de contacto con la situación actual meramente porque el tipo de situación que cae a plomo bajo el significado de la proposición a la cual asentimos difiera en algunos respectos de la situación actual. Por tanto no alcanzamos los bordes de la *agnoia* o de estar totalmente fuera de contacto con lo que sucede hasta que no traspasamos los límites del parecido razonable. Con respecto a cualquier tema, se puede decir que estoy totalmente fuera de contacto con él si ninguno de los contenidos de mi mente tiene referencia a ese tema, o si algunos de los contenidos de mi mente pretenden referirse a él, pero lo adulteran totalmente. Como hemos visto no tendremos un caso de éstos últimos solamente porque yo diga que López va afeitado completamente cuando la verdad es que de hecho no se ha afeitado en tres días; pero ciertamente tendremos un caso si decimos que López va completamente afeitado cuando la verdad es que su bigote es y ha sido durante años el orgullo del comedor de sargentos. Lo que sucede en este caso es que yo afirmo una proposición tal que correlacionado con la verdad de esa proposición hay un ámbito de situaciones tales que la situación actual cae limpiamente fuera de las fronteras de ese ámbito por más tolerantemente que se construyan éstas.

Tenemos, por lo tanto, ciertos factores que podemos distinguir y usar si lo deseamos en el análisis de la relación cognitiva entre un hombre y un tema. Tenemos en primer lugar el estado mental del hombre con respecto a ese tema. Este puede ser de conocimiento, de creencia verdadera, de creencia falsa, o de estar totalmente al margen de tema. Tenemos a continuación el correlato mental, o contenido, del estado en cuestión. En el caso del conocimiento, la imagen de la absorción exigue que digamos que éste es el tema mismo. En el caso de la creencia verdadera y falsa será lo que llamaríamos una proposición. En el caso del total desconocimiento será, por supuesto, nada. Luego tenemos el estado real del tema, la condición actual del cual se relaciona con el estado mental. En el caso del conocimiento éste será idéntico al contenido del estado. En el caso de la creencia verdadera será un estado de cosas que encaje más o menos cómodamente bajo el significado de la proposición que expresa la creencia. En el caso de la creencia falsa será un estado de cosas que caiga fuera de ese ámbito. En el caso de no percatarse de nada no caerá ni dejará de caer dentro del ámbito de la proposición creída, pues no hay tal proposición. Finalmente, además del estado actual del tema tenemos lo que podemos llamar el supuesto estado del tema. En el caso del conocimiento el estado supuesto es, desde luego, idéntico al contenido del conocimiento. En el caso de la creencia verdadera el estado supuesto del tema es la clase de los estados de cosas cada uno de los cuales, si existiera, bastaría para hacer verdadero el contenido de la creencia, siendo el estado de cosas uno de éstos. En el caso de la creencia falsa, el estado supuesto del tema es una vez más la clase de estados de cosas cada uno de los cuales, si existiera, bastaría para hacer verdadero el contenido de la creencia, pero en este caso el estado actual de cosas no es un miembro de esta clase. Por lo tanto, en la creencia verdadera el estado actual de cosas cae dentro del estado supuesto, en la creencia falsa cae fuera. Por supuesto, no hay ningún estado supuesto en el caso del desconocimiento total.

Tenemos, entonces, cuatro factores: un estado mental, su correlato mental o contenido, y dos correlatos objetivos, el estado del tema actual y el supuesto con los cuales se relaciona el estado mental en cuestión. Nuestro propósito al distinguir estos cuatro factores era usarlos para tratar de ver algunas de las dificultades que podrían suscitarse si partimos del principio de que lo que está ante la mente del que conoce es un estado de cosas actual, y pasamos a preguntar qué es eso que está ante la mente del hombre que está en una condición de *doxa* o *agnoia*.

Hoy tendemos a decir que lo que está ante o en la mente del que cree es una proposición, verdadera o falsa. Pero como hemos visto, Platón tendía a hablar de conocer, no proposiciones, sino cosas; y parece que también tendía en cierto momento a hablar de lo que está ante la mente del creyente o del ignorante como si fuera algún tipo de cosa. Más exactamente, quizá, tendía a usar la sintaxis de *connaître* para el caso del conocimiento, y a usar la misma sintaxis para los demás casos; y alguna de las dificultades de su tratamiento en la *República* en particular se pueden entender como dificultades debidas a considerar la creencia y la ignorancia según esta sintaxis. Esto da la impresión de que la creencia y la ignorancia son facultades inferiores epistemológicamente porque mediante ellas nos familiarizamos con objetos inferiores ontológicamente. Se puede, desde luego, asimilar la sintaxis lógica de *savoir* a la de *connaître* considerando una cláusula con *que* como nombre de una entidad compleja. Esto en sí mismo no trae problemas; el problema surge cuando tratamos como nombres de entidades complejas las cláusulas con *que* que aparecen en los enunciados falsos de creencia. «Que López tenga bigote» se puede contemplar como nombre de un estado de cosas en tanto

López tenga bigote; sin embargo, si está perfectamente afeitado no hay estado de cosas que nombre. Así, la reflexión en las creencias falsas nos induce a introducir la noción de una proposición como algo distinto de un hecho, acontecimiento, estado de cosas o lo que sea. (Esto no quiere decir, por supuesto, que nos induzca, necesariamente, a creer que existan proposiciones que sirvan como intermediarias entre las mentes y los hechos. Esto puede inducirnos a creer que ésta es la objeción a la noción de proposición, pues la idea de que las proposiciones son intermediarias tiene notorias dificultades de por sí. Pero la reflexión en la creencia falsa es susceptible de inducirnos al menos a introducir el término «proposición» como una herramienta analítica).

Fue logro de Platón aclarar en el *Sofista* (y señalar quizá en el *Teeteto*) que necesitamos la noción de proposición para el análisis de la creencia falsa[19]. Pero en un periodo anterior parece haber seguido lo que puede haber sido la práctica de sus contemporáneos y haber intentado desenvolverse sin ella. Intentemos ver dónde le habría llevado esto. La cuestión era: «Si es alguna parte de la realidad lo que está ante la mente del hombre que conoce algo, ¿qué es lo que está ante la mente de un hombre que se halla en un estado cognitivo inferior?» Empezaremos con el caso de la creencia falsa. El hombre que está en un estado de creencia falsa ha introducido en su mente una proposición, y esta proposición sería hecha verdadera por la existencia de cualquier miembro de un ámbito de estados de cosas ninguno de los cuales existe. Por mor de la simplicidad hablemos como si hubiera sólo un estado de cosas («el estado supuesto del tema») cuya existencia verificaría una proposición dada. En este lenguaje simplificado podemos decir que el que cree en falso ha introducido en, o tiene ante, su mente una proposición que sería verificada solamente por un estado de cosas que no existe. Aproximándonos a esto, dejando fuera la proposición, podemos decir que el que cree en falso tiene ante su mente algo que no existe, una no-entidad. Es notorio que es esto lo que dijeron muchos griegos, pues esto es lo que lleva a la paradoja del que cree en falso (puesto que no hay no-entidades, parecería que el que cree en falso no tiene nada ante su mente[20]).

A continuación tomemos el caso del que cree con verdad. Si tenemos presente con claridad que hay muchos estados de cosas distintos cada uno de los cuales es suficiente para la verdad de una proposición dada, y sólo uno de los cuales, como mucho, existe, diremos, como hemos dicho, que el estado supuesto del tema en el caso de la creencia verdadera consiste en un ámbito de estados de cosas tal que el estado actual de cosas es un miembro de ese ámbito. Pero podríamos dejar de tener claramente esto presente, en especial quizá si no hicimos uso de la noción de proposición. Sin esta noción tenderemos a decir que la creencia afirma la existencia de un estado de cosas. Puesto que este «estado de cosas» tendrá que incluir todas las diversas posibilidades que son compatibles con la verdad de la creencia, sería un tipo muy extraño

de entidad, una especie de factor común superior de todo el ámbito de posibilidades. Si preguntamos cómo se relaciona este «estado de cosas» con el estado actual de cosas, quizá diremos que se le parece, o que es una imagen o representación suya. Por consiguiente, la creencia verdadera afirma la existencia de un estado de cosas que es una imagen del estado actual de cosas. Si un hombre que conoce tiene en su mente el estado actual de cosas, el hombre que cree con verdad tiene en su mente una imagen o algo parecido al estado actual de cosas. Lo que tiene en su mente, por lo tanto, es algo que está entre medias de la entidad real que capta el que conoce y la no-entidad que engaña al que cree algo falso. No es ni una entidad ni una no-entidad, sino algo intermedio.

Por supuesto podemos evitar este resultado paradójico si insistimos claramente en que no hay tal como «el estado de cosas que cree el que cree con verdad». No creemos estados de cosas, creemos *que* tal y cual; y la relación entre la cláusula con *que* o proposición y el mundo es que las reglas del lenguaje que usamos son tales que la proposición sería verdadera si la situación real cayera dentro de cierto ámbito, falsa si cayera fuera. El estado de cosas que cree el que cree, la cosa que no es ni una entidad ni una no-entidad, es algo que sólo nos sale, por así decir, si tratamos la cláusula con *que* como si fuera un estado de cosas. Es esto lo que nos hace encontrar un estado ontológico para él entre los estados de cosas que existen y los que no, o, más bien, usar un lenguaje que haga que parezca que es esto lo que tratamos de hacer. Es el tratamiento de las cláusulas con *que* como si nombraran algún complejo del mundo lo que nos hace tratar las cláusulas con *que* que son los objetos de la creencia verdadera como si nombraran complejos del mundo intermedio, y tratar aquéllas que son los objetos de la creencia falsa como si nombraran complejos del no-mundo.

Finalmente podemos acabar esta discusión considerando el caso en que mi ignorancia de X consiste en estar totalmente al margen de ello. Aquí está claro que lo que existe en mi mente con respecto a X no es nada en absoluto. Si consideramos los estados cognitivos en términos del grado de contacto que hay entre el sujeto y el objeto, bien puede parecer que engañarse acerca de X y no tener conciencia de X son más o menos lo mismo. La diferencia es que en el caso del engaño hay una referencia a X (o más estrictamente al lugar que de hecho ocupa X); pero por lo que respecta al contacto con lo que está sucediento hay igualmente una falta en el caso de la inconsciencia y en el caso del engaño. Más tarde se argumentará que el *Teeteto* muestra que Platón se estaba percatando de la importancia del tema de la referencia[21], y ciertamente es consciente de ella en el *Sofista*. Pero si en el periodo anterior no atribuyó gran significado a esta relación, bien pudo haberle parecido que el engaño y la inconsciencia se podían tratar bajo el mismo título de *agnoia*, al ser el factor común de los dos casos que respecto a X no se presenta nada a la mente del hombre que está engañado o no tiene consciencia de ello; y (si

el engaño era de estas condiciones la que más le llamaba la atención) bien le pudo haber parecido tolerable usar para estos dos tipos de nada el título «no entidad» que más bien pertenece al error, esto es, a este tipo de «nada con respecto a X» que ocupa mi mente cuando me engaño acerca de, más bien que al espacio en blanco opuesto a, X que existe en mi mente cuando soy inconsciente de ello.

No necesito recordar al lector que en los últimos párrafos hemos estado especulando acerca del tipo de lenguaje que Platón podría haberse encontrado usando si hubiera pensado de cierta manera los estados cognitivos, esto es, si los hubiera considerado en términos del grado de contacto entre la mente y el estado de cosas que se le presenta en cada uno de ellos. Esta especulación, lo admito, no ha sido del todo desinteresada; ha sido guiada por la interpretación que me parece necesario dar a ciertos textos, especialmente los de la *República*. Pero no pretendo que en estos párrafos yo haya informado de las doctrinas que Platón defendió explícitamente; y espero que no se me acusará de decir, por ejemplo, que Platón en algún sitio nos dice con tales y tales palabras que el conocimiento es contacto pleno entre la mente y el objeto; que él pensaba que lo que ocupa la mente del creyente es, en los casos favorables, una imagen del objeto; que carecía de la noción de proposición y pensaba que las cláusulas con *que* eran nombres de estados de cosas, reales, irreales o medio reales; o cualquier otra cosa por el estilo. No he hecho más que intentar mostrar lo que habría sucedido si hubiera pensado acerca de ciertos temas de ciertas maneras, con la esperanza de que, cuando pasemos a considerar algunas de las cosas que dijo, podamos encontrar que las conjeturas iluminan los hechos. La proposición esencial de estas especulaciones, a saber, que en el conocimiento el estado de cosas conocido existe en la mente del que conoce no se encuentra, digámoslo francamente, en los escritos de Platón. La encontramos enunciada explícitamente por Aristóteles, pero no por Platón. Ni siquiera digo que ésta sea una proposición a la que Platón habría dado su asentimiento. Podría haberla encontrado, como nosotros, como una proposición a la cual es difícil atribuir un significado claro. No es parte de mi argumento que Platón pensara que él sabía lo que era el conocimiento pero lo guardara como un secreto que encargó de publicar a Aristóteles. Al ser menos inclinado que Aristóteles a creer que los problemas filosóficos se pudieran resolver con fórmulas, bien pudo haberse encontrado al final desconcertado acerca del conocimiento e incapaz de decir lo que es. No sugiero sino que la proposición en cuestión dé expresión a la imagen que Platón dio por supuesta en su reflexión acerca del conocimiento y sus estados inferiores.

Recordando, pues, que esto son conjeturas, llevémoslas un poco más lejos. A partir de las que hemos hecho hasta ahora estamos en posición de extraer una respuesta a la interpretación formal de la pregunta: «¿Qué clases de cosas podemos conocer?» Puesto que, cuando conozco algo,

tengo en mi mente la cosa misma y no una mera representación de ella, las cosas que podemos conocer serán, se supone, aquéllas que pueden ser captadas o absorbidas por, o pueden existir en una mente. Pero ahora surge la interpretación material de la pregunta de la forma: «¿Qué clases de cosas pueden existir en la mente?» Hasta ahora hemos usado varios ejemplos en nuestra discusión, la triangularidad, López, la posesión del bigote de López, el camino de Larisa. ¿Son todas estas cosas que la mente puede absorber? ¿Es, por ejemplo, posible que un hombre tenga el camino de Larisa en su mente?

Metafóricamente, por supuesto lo es. El hombre que con frecuencia ha viajado a Larisa ciertamente tiene el camino en su mente. No hay una diferencia significativa entre su concepción del terreno que hay entremedias y el que hay en realidad. Pero literalmente el camino de Larisa es una extensión de tierra, rocas y árboles y no un sistema de necesidades lógicas. Y por lo tanto literalmente un hombre no puede tener en su mente el camino de Larisa sino sólo una concepción o un conjunto de imágenes de él. Lo que tiene en su mente lógicamente no puede ser más que una *eikôn* o una imagen de la realidad. En el caso de la triangularidad esto no es así. La triangularidad se parece más a un sistema de necesidades lógicas, y como tal es un *nöēton* o entidad inteligible, algo que puede en sí mismo ser absorbido por la mente. Por lo tanto, estrictamente en el caso de la triangularidad lo que un hombre tiene en su mente y la realidad en la que está pensando pueden ser idénticos, mientras que en el caso del camino de Larisa no pueden serlo. No obstante, mientras que en el último caso tenemos que confesar que lo que hay en la mente es una *eikôn*, puede ser una *eikôn* que no se pueda mejorar. Una *eikôn* perfecta no es idéntica a su original, pero si es perfecta no tiene objeto destacar esto. De aquí se sigue que, en términos de la concepción del conocimiento que hemos esbozado, será perfectamente natural, pero estrictamente incorrecto, hablar de conocer el camino de Larisa. La concepción del camino que existe en la mente del hombre al que meramente se le ha dicho cómo llegar allí es una *eikôn* en un sentido mucho más significativo que la del vecino del lugar, de manera que si queremos expresar esto diremos que el visitante tiene una creencia correcta y el vecino conocimiento.

Se puede decir esto mismo de manera diferente. Desear conocer es desear comprender lo que realmente existe en el mundo. En un sentido el camino de Larisa es una de las cosas que realmente existen en el mundo, y por consiguiente se puede decir del hombre que está familiarizado con él que ha logrado la meta del conocimiento. Pero en otro sentido, usado en un nivel de discurso más teórico, el camino de Larisa no es más que un complejo de objetos empíricos; y, como hemos visto más de una vez, estar familiarizado con un objeto empírico no es estar en contacto con algo último. Un objeto empírico está «fluyendo» en todos los sentidos que se le pueden atribuir a la expresión. Si queremos ser

estrictos reservaremos el título de *on*, o realidad última, para lo que determina que el flujo tome, en un caso dado, la forma que adopta. De esta manera, por consiguiente, es estrictamente verdadero que el hombre familiarizado con el camino de Larisa está familiarizado con algo derivado, algo que se puede llamar una *eikôn*[22]. Está claro, en consecuencia que si hemos de reservar «conocer» para el discernimiento de las realidades últimas no se puede decir que el hombre que está familiarizado con la serie ordenada de experiencias sensoriales que constituye el camino de Larisa conozca. Sin embargo es igualmente claro que en algunos contextos sería pedante insitir en este punto. Por lo tanto la conclusión de estos dos últimos párrafos es que no nos sorprenderá encontrar a Platón usando un sentido estricto de *epistaszai* en el que no se pueda decir que conocemos los objetos físicos y un sentido relajado en el cual, bajo condiciones favorables, sí podemos.

E) *Conocimiento y creencia en el* Menón

La primera de las discusiones principales del conocimiento y la creencia se halla en el Menón. El tema impregna todo el diálogo pero se encuentra de forma concentrada en 96-8. El contexto del pasaje es éste. Si la bondad fuera algún tipo de conocimiento sería enseñable. Parece que debe ser conocimiento, pues la bondad es valiosa, y por lo tanto debe implicar conocer cómo hacer uso de las dotes potencialmente valiosas. No obstante de hecho no parece ser enseñable. Sócrates escapa de este dilema diciendo que en la práctica es tan útil tener una creencia verdadera como conocer, y que pudiera ser imposible inculcar creencias verdaderas acerca de la vida[23]. Entonces, si la bondad depende de la creencia verdadera más bien que del conocimiento podemos entender por qué es útil y por qué no se puede enseñar.

En detalle, Sócrates dice que un hombre puede haber hecho el camino de Larisa y por ello conocer el camino, pero que otro hombre que no haya hecho el viaje, y por lo tanto no conozca, puede ser un guía igualmente bueno supuesto que sus creencias sean correctas. La creencia correcta es igual de efectiva con respecto a la acción correcta. Menón objeta que la creencia correcta no siempre funciona, y Sócrates replica que siempre funciona cuando está presente, pero que no siempre permanece fija. Se va, y necesita ser repuesta. Esto se puede hacer «detallando la explicación» *(aitiâs logismos)*, que Sócrates llama rememoración *(anamnêsis)*. Cuando una creencia es repuesta de esta manera se convierte en conocimiento, el cual persiste. Sócrates añade que está seguro de que la creencia verdadera no es lo mismo que el conocimiento, pero sólo está conjeturando la diferencia que hay. Este es un comentario significativo, pues sugiere que el punto de partida de Platón en todo el tinglado era la convicción de que existe un estado de la mente que implica comprensión y es por ello inconmovible, y otro que no.

El conocimiento, pues, ha de ser enseñable, debe implicar entendimiento, y por esa razón no es susceptible de «irse». Una creencia puede ser convertida en conocimiento por «rememoración», esto es, detallando la explicación del hecho. Lo que entiende Sócrates por «enseñable» y por qué la comprensión y la explicación del hecho se llama recuerdo ya se ha explicado el diálogo (80-6) donde Sócrates da un ejemplo de cómo enseñar logrando que un esclavo inculto pruebe un teorema geométrico preguntándole simplemente las cuestiones correctas en el orden correcto. Con ello el esclavo es capacitado para lograr a partir de sus propios recursos un discernimiento de las necesidades lógicas del teorema (el proceso se llama recuerdo porque el discernimiento se saca de dentro)[24]. Las creencias falsas que tenía sobre el asunto son expulsadas y sus creencias verdaderas (ésta parecer ser la clave) son convertidas en conocimiento al ser reunidas de manera que le proporcionen entendimiento.

Vale la pena observar que en este tratamiento «conocimiento» y «creencia» se usan para clasificar dos actitudes de la mente y no dos clases de proposiciones. No hay ninguna sugerencia de que sólo las proposiciones acerca de universales puedan contar como conocimiento, y las creencias sobre particulares como creencia. En 86 a 7 las respuestas verdaderas que el esclavo dio son llamadas «opiniones verdaderas» y se dice que se convirtieron en «conocimiento» (*epistêmai*) cuando fueron «despertadas por el interrogatorio». La implicación de esto es que lo que el esclavo expresó de manera tentativa, como lo que le parecía la respuesta correcta probable, llegó a ser algo acerca de lo cual pudo estar seguro cuando el curso del interrogatorio le mostró que ninguna otra respuesta era posible. El conocimiento, pues, es el estado de la mente en que tenemos certeza porque hemos visto por qué la respuesta debe ser la correcta. Como en el *Gorgias* (501) y en otros lugares la experiencia o la suerte pueden hacer que demos la respuesta correcta, pero a menos que podamos «dar cuenta» *(logon didonai)* no se podrá decir que conocemos. Sin embargo, cualquier creencia podrá ser convertida en conocimiento detallando las razones del hecho.

Esta permisividad es, quizá, un poco desconcertante, pues si el ejemplo típico de conocimiento, y de discernimiento de la necesidad, lo da la comprensión de un teorema geométrico, uno se pregunta cómo es posible conocer el camino de Larisa. No podría haber un teorema que probara con rigor geométrico que uno debe torcer a la derecha al llegar al estanque. Sin duda es verdad que el hombre que conoce el lugar puede dar cuenta de por qué uno tiene que seguir cierta ruta, pero todavía tendremos que decir que en este diálogo la noción de discernimiento de la necesidad que se usa para caracterizar el conocimiento es una noción muy amplia que abarca la comprensión de teoremas y del terreno. El foco no se dirige a ningún tipo particular de entendimiento ni a ninguna clase particular de entidades inteligibles, sino mas bien a la certeza que un hombre tiene derecho a tener respeto a algo que comprende en algún sentido.

El entender no sólo justifica la certeza, también impide al conocimiento que «se vaya». Nuestro examen del *Protágoras*[25] ha sugerido que su doctrina es que la gente cae en la tentación porque no entiende la razón de sus reglas morales, y así encuentran fácil engañarse acerca de su aplicación a casos particulares. En el lenguaje del Menón esto es, probablemente, un caso de creencia que «se va». La *República* (413) ofrece dos causas más para la pérdida de una creencia además de la tentación, a saber, la persuasión y el simple olvido. Lo que se pretende probablemente es decir que lo que un hombre meramente cree no es más que una impresión que ha formado o una lección que ha aprendido por rutina. No se ha construido su representación mental ni captado su verdadero significado, y por esta razón se puede ignorar fácilmente su aplicabilidad a la situación presente. El hombre que meramente cree que robar es incorrecto sin entender por qué es incorrecto está en mejor posición que el hombre que ha pensado el asunto de manera que se persuade de que lo que se propone hacer no es un caso de robo.

Finalmente, aunque el *Menón* insiste en la importancia del entender para la noción de conocimiento, también concede algún lugar, citando el ejemplo del camino de Larisa, a la familiarización. Quizá debamos decir que se concibe el entender según el modelo de la familiarización. El hombre que conoce, no de oídas, sino siguiendo la demostración, que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, ha visto por sí mismo los rasgos de la cuadraticidad que llevan a esto.

F) *Conocimiento y creencia en la* República

La contraposición entre *epistêmê y doxa* impregna la *República.* Hay dos pasajes principales donde se trata explícitamente y un pasaje subsidiario importante. El primer pasaje principal se encuentra al final del Libro Quinto (474-80), y el segundo va desde las páginas en que termina el Libro Sexto hasta el final del Séptimo (504-34). El pasaje subsidiario se encuentra en el Libro Décimo (601-2). Ya se ha dicho algo acerca de estos pasajes en el capítulo que trata de la *República,* pero son lo suficientemente difíciles y controvertidos como para requerir un tratamiento posterior. No pretenderé hacer justicia a las controversias que han promovido o justificar mi interpretación según patrones académicos; intentaré indicar la interpretación que me parece acertada.

i) *Conocimiento y creencia en la* República 5[26]

Habiendo declarado que los filósofos deben gobernar, Sócrates intenta, hacia el final del libro quinto, distinguir los verdaderos filósofos de los «amantes de lo que se ve y se oye», un título peyorativo usado para describir tanto a las personas cultas como a los que cultivan las nuevas impresiones. Lo característico de los filósofos es que aman la *alêceia.* Esta palabra incluye la idea de verdad, pero también más cosas. La noción central es algo más parecido a fiabilidad, y por lo tanto se puede hablar de la *alêceia* de las cosas así como de las proposiciones. La palabra comporta una sugerencia de ir más allá de las apariencias hacia algo último e irrevisable (probablemente se encontraba dentro de este espíritu que Protágoras llamara a su tratado epistemológico *Alêceia*). Se nos dice, por consiguiente, que el filósofo es el hombre que desea ahondar hasta el suelo firme, que estará insatisfecho hasta que no vea las cosas exactamente como son. Que a las creencias del no filósofo les falte *alêceia* no significa que sean *falsas* en el sentido natural castellano de la palabra. Que los objetos pesados caen no es falso aunque el amante de la *alêceia* pensaría que la ley de Newton del inverso del cuadrado es una enunciación mucho mejor del hecho.

Baste con esto sobre lo que es la *alêceia.* Los filósofos desean tenerla y esto, dice Sócrates (475 e) depende del reconocimiento de la existencia de universales. El filósofo conoce que la belleza o el peso es una cosa distinta con naturaleza propia, y pretende conocerla en sí misma; y esto no lo hace por observación inductiva de sus ejemplificaciones. Pues un universal dado es una cualidad simple común presente en todas las cosas que la ejemplifican; pero las cualidades sólo se encuentran en el mundo físico como cualidades de cosas particulares y no aisladas sino «combinadas entre sí». Por esta razón es imposible llegar a conocer lo que es, digamos, la belleza o la pesantez coleccionando hechos acerca de «las múltiples cosas bellas o pesadas».

Los que intentan hacer esto —«los amantes de lo que se ve y se oye»— viven, se dice, en un sueño. Esta es una metáfora platónica común, y en este lugar dice lo que entiende por ella (476 c 5-7). La esencia del sueño, dice Sócrates, es confundir A con B cuando A simplemente se parece a B. Así (supongo) cuando sueño con San Pablo tengo una experiencia que es *parecida* a ver a San Pablo y lo confundo con una experiencia *de* ver a San Pablo. Así, ocuparse uno de las «diversas cosas bellas» y no de la belleza es hacer lo primero idéntico a lo segundo cuando de hecho sólo son similares a ella.

Esto es importante, pero no está claro. En particular hay dos problemas: ¿qué entiende Platón al decir que un universal se parece a la clase que está correlacionada con él, y cuál es exactamente el error de que se acusa a los cultos no filósofos?

El lenguaje de la similaridad no es infrecuente en Platón en el contexto de la relación entre una cualidad común y sus instancias[27]. Evidentemente, tal lenguaje no se puede tomar al pie de la letra, y esto lo señala Platón en el *Parménides* (132)[28]. Aunque encuentra necesario dejar constancia de este punto, el absurdo de decir que la animalidad (por ejemplo) se parece literalmente a los diversos animales es tan marcado que uno no puede suponer que esté castigando un error que él mismo ha cometido. Para ver como surge este lenguaje, tomemos los planos para una casa de un arquitecto y tomemos dos casas construidas

con esos planos. Las dos casas se parecerán, y habrá algún tipo de afinidad (la llamaremos conformidad) entre las casas y los planos. Tampoco estará demasiado desencaminado, especialmente en ciertos contextos, hablar de la conformidad en términos de parecido. Así, para elegir una frase paralela del *Timeo* (por ejemplo 31 b 1), entenderíamos lo que el constructor quería decir si dijera que había intentado hacer las casas «tan parecidas a los planos como pudiera». Así pues, se supone, que es del estilo de la conformidad la relación a que apunta el lenguaje de la similaridad que usa Platón al hablar de cualidades comunes y sus instancias.

Sabiendo esto así, ¿cuál es exactamente el error intelectual descrito como la identificación de ambas cosas? Platón está intentando, creo, diagnosticar una confusión lógica que supone implícita en los procesos de pensamiento de sus contemporáneos. La confusión es demasiado grave para ser cometida explícitamente, y por lo tanto digo que está intentando diagnosticar una confusión oculta. Trataré de enunciar el desatino claramente y osaré decir que, si logro aclararlo, entonces llevaré el análisis un poco más lejos que Platón, y de esta manera mi explicación de lo que él quería decir será inexacta históricamente. El desatino, pues, es el de suponer que, cuando es verdad que S es P, la propiedad P-idad es idéntica a las propiedades de S que nos hacen decir que S es P. Así, muchos objetos (cf. *Fedón* 100 d 1) deben su belleza a un color vistoso, y en el caso de estos objetos el color vistoso es la propiedad que nos hace llamarlos bellos. Los objetos pesados tienden hacia abajo, y es porque tienden hacia abajo por lo que los llamamos pesados. La belleza, pues, (según la confusión) es el color vistoso, la pesantez es la tendencia hacia abajo. No obstante, por supuesto, en el caso de muchas propiedades seguir este método de (diremos) «coleccionar universales inductivamente» es caer en contradicciones. A es bello debido a sus colores vistosos, pero los colores vistosos arruinarían el delicado perfil de B. En el caso de B, entonces, la belleza no son los colores vistosos, sino el perfil delicado. Aunque este problema no surge en el caso de la pesantez (pues todos los objetos pesados de nuestra experiencia tienden a caer), sí hay otro problema; pues, como Platón señala en el *Timeo* (62) «hacia abajo» no tiene significado en un universo esférico, y por lo tanto «tender hacia abajo» no nos da una comprensión de la naturaleza del peso. Por lo tanto la práctica de reunir universales inductivamente conduce a una o a ambas de estas dos consecuencias desafortunadas. La primera es que rehusemos creer en la existencia de propiedades simples autoconsistentes. No hay cosa tal como la belleza que esté presente en todas sus instancias; hay tantas bellezas diferentes como conjuntos de propiedades que nos hacen llamar a las cosas bellas. El resultado de esto es que no intentamos descubrir lo que es común a todas ellas. La segunda consecuencia desafortunada está relacionada con esto, a saber, que nos contentamos con definiciones adecuadas prácticamente pero intelectualmente opacas tales como «la pesadez es tendencia a ir hacia abajo». Está claro que tales definiciones podrían tener efectos paralizadores sobre el pensamiento (la teoría de la relatividad no se habría desarrollado si Einstein no hubiera visto que no vale decir que dos acontecimientos son simultáneos si suceden al mismo tiempo). Y no es demasiado descarriado decir que estos efectos provendrían de identificar, por ejemplo, las multiformes bellezas con la belleza, de pensar que los diversos enunciados generales que se pueden hacer sobre las «bellezas» de las múltiples cosas bellas son lo más que se puede decir sobre la belleza. El error se arregla dándose cuenta de que todo lo que puede ser llamado bello también puede, en ciertas circunstancias, ser llamado feo. Pues si una cosa que parece brillante y por lo tanto bella en una habitación parece desagradable y fuera de lugar en otra, entonces su color es responsable tanto de su belleza como de su fealdad; y evidentemente, por lo tanto, no puede ser idéntico a ninguna de las dos.

La cuestión es que nadie puede ser llamado filósofo si se contenta con recopilaciones coleccionadas inductivamente de las propiedades. Puesto que tales recopilaciones se recolectan tomando noticia de rasgos *aparentes* (es decir, obvios) de clases de objetos, esto significa «si se contenta con *doxai* o juicios basados en lo que es aparente».

Los filósofos están despiertos, mientras que los hombres ordinarios están dormidos y sueñan. Esto significa que el pensamiento de los filósofos trata con realidades mientras el de los hombres ordinarios trata con algún tipo de imágenes. Sócrates adjudica los nombres «conocimiento» y «creencia» a estos dos estados de la mente respectivamente, y luego procede a ofrecer una prueba de que no se pueden conceder al no filósofo sus pretensiones de que conoce. Este es uno de los muchos lugares donde Platón probablemente podría haber sido más convincente si hubiera intentado elucidar su afirmación más bien que ofrecer una demostración formal de ella.

Los métodos de Sócrates son conversacionales y al contar su argumento alteraré ligeramente el orden de exposición. Puesto que depende mucho de como traduzcamos estas expresiones clave, usaré sin traducir: *on* (plural *onta*), literalmente «aquello que es» y *mê on* (plural *mê onta*), literalmente «aquello que no es». El argumento, pues, es como sigue:

1) Un hombre que conoce un *on*. 2) Aquello que es completamente *on* es completamente cognoscible; aquello que es totalmente *mê on* es totalmente incognoscible. 3) Lo que es a la vez *on* y *mê on* estará entre ambas cosas, y el estado de la mente correspondiente a ello estará entre el conocimiento y la ignorancia. 4) La creencia y el conocimiento son funciones diferentes *(dinameis)*, pues el último no puede ser equivocado, y la primera sí. 5) Dos funciones son diferentes si a) hacen cosas diferentes, y b) se las hacen a objetos diferentes. 6) Por lo tanto los objetos de creencia son diferentes de los objetos de conocimiento. 7) Los objetos de conocimiento son *onta;* pero los objetos de creencia no pueden ser *mê onta*, pues un hombre que cree debe creer algo, y un *mê*

on no puede ser propiamente llamado algo. 8) Puesto que la creencia es un estado de mayor oscuridad que el conocimiento y de más luz que la ignorancia, debe estar localizado entre ambos, y sus objetos entre *on* y *mê on* (ver paso 3). 9) Tomemos las diversas entidades que el no filósofo cree que son las únicas realidades, y que no son inmutables como los universales. Ahora, con cualquier predicado P y su opuesto -P («bello» y «feo», «pesado» y «ligero»), siempre es el caso que si tenemos razones para llamar P a ciertas cosas, también podemos encontrarlas para llamarla -P. Ninguno de los múltiples P es definitivamente P y de ningún modo -P. ¿No habrá que decir, entonces, que están entre *on* y *mê on*, «más oscuro que *on* pero más luminoso que *mê on*»? 10) «Por lo tanto, las diversas opiniones convencionales de los hombres ordinarios acerca de la belleza y otras cosas tales oscilan entre *on* y *mê on*»: y éstos han de ser los objetos de creencia.

No es fácil interpretar este argumento. Podríamos comenzar por aclarar su propósito. Este es mostrar que los hombres ordinarios nunca pueden pretender poseer conocimiento, y que la razón de esto es que sus opiniones, aunque correctas, son siempre «inductivas» (en el sentido usado en los últimos párrafos), y por lo tanto tienen el status de *doxai* o creencias. Pretende mostrar esto asumiendo (paso 4) que puesto que el conocimiento es infalible y la creencia no, el conocimiento y la creencia deben ser «funciones» (*dinameis*) diferentes y por lo tanto deben tener «objetos» diferentes. El propósito de esto es establecer un hiato lógico entre el conocimiento y la creencia, en términos de una diferencia entre sus «objetos». El resto del argumento está dedicado a hacer esto plausible buscando «objetos» apropiados para la creencia, y mostrando que las opiniones de los hombres ordinarios tienen que ver con estos «objetos».

¿Qué entiende Platón por «funciones» y «objetos»? Podemos empezar advirtiendo lo que parece un defecto fatal del argumento. Dos funciones son la misma si hacen lo mismo a los mismos objetos, y dos funciones son diferentes si hacen cosas diferentes a objetos diferentes (447 d)[29]. Pero se pregunta uno, ¿qué habremos de decir de las funciones A y B que hacen cosas *diferentes* a los mismos objetos (como, por ejemplo, la vista ve manzanas y peras, y el olfato las huele)? Platón está intentando probar que el conocimiento y la creencia tienen objetos diferentes sobre la base de que hacen cosas diferentes (el conocimiento hace algo infalible y la creencia algo falible). Pero si las dos funciones pueden tener los mismos objetos y ser, no obstante, funciones diferentes (igual que la vista y el olfato son desde luego funciones diferentes) entonces el argumento no funcionará. El conocimiento y la creencia podrían tener el mismo objeto (digamos el mundo) aunque uno lo registrase con infalibilidad y la otra faliblemente.

Si esto es un error, es muy grave, y por lo tanto conviene buscar una interpretación diferente. Por fortuna hay una a mano. Si asumimos que el «objeto» de una función es un «acusativo interno», el caso de A y B que infieren un acto diferente al mismo objeto no se suscita[30]. Así, el acusativo interno de «ver» es «visiones», el de «oler» es «olores»; pero es verdad que la vista y sólo la vista ve visiones y sólo visiones, que el olfato y sólo el olfato huele olores y nada más que olores. Con esta concepción de «lo que hace la función» y «aquello a lo que lo hace», la definición de Sócrates de la mismidad y diferencia de función se torna correcta. Las posibilidades son sólo dos ahora y la definición las agota.

Por consiguiente, parece que vale la pena considerar si aquello *epi* lo que es una facultad, el «objeto» de una facultad, puede no, al menos en este pasaje, ser su acusativo interno. Si adoptamos esta sugerencia, entonces los «objetos» de creencia y conocimiento son creencias e ítems de conocimiento, y en ese caso serán las creencias mismas y no su tema, de las que se diga que están entre *on* y *mê on*. O más bien, para usar una expresión que empleamos en nuestra discusión preliminar, serán los correlatos mentales del estado de creencia; lo que está entre *on* y *mê on* no será aquello sobre lo que versa la creencia, sino aquello que ha captado la mente del creyente. Esto, como vimos anteriormente, no será exactamente una proposición, o más bien no esperaremos que Platón hable de ello en un lenguaje que resulte apropiado a las proposiciones. Esperaremos que hable de ello como si fuese aquello de lo cual es nombre una cláusula con *que;* y en el caso de la creencia verdadera, como vimos, es exactamente éste el tipo de entidad que esperaríamos que habitara medio mundo. Las cláusulas con *que* del conocimiento nombran realidades, las del engaño ilusiones; y las de la opinión respetable deberían nombrar algo intermedio. Parece, pues, que vale la pena considerar seriamente si los objetos de estas facultades pueden, en este sentido, no ser sus «correlatos mentales». Desde luego, textualmente no va del todo desencaminado sugerir que lo que está entre *on* y *mê on* es algo de un carácter aproximado al de la creencia o proposición, pues esto está enteramente de acuerdo con lo que dice Sócrates en el paso 10 al extraer su conclusión. Son las diversas opiniones convencionales de los hombres ordinarios las que él argumenta que deben oscilar entre *on* y *mê on*, y son éstas las que debemos llamar creencias. Cómo puede ser que las creencias puedan realizar la extraordinaria proeza de «oscilar entre» (esto quizá signifique «ocupar algún punto en un lugar de la escala intermedia») «lo existente y lo no existente» espero haberlo aclarado anteriormente. Ciertamente no puedo imaginar que el tema de las creencias (las cosas sobre las que versan nuestras creencias) pueda hacer algo de este estilo. Que la belleza es cuestión de colorido brillante es quizá una de las diversas opiniones convencionales de los hombres ordinarios acerca de la belleza, y el «quasi hecho» a que se refiere esta cláusula (a saber, que la belleza es cuestión de colorido brillante) no es un hecho o una realidad, pero por otro lado tampoco es una completa ilusión. Está entre ser un hecho o realidad y ser una ilusión, igual que el correspondiente estado de *doxa* está entre captar perfectamente y hallarse completamente fuera de contacto.

Usando esto como pista podemos recontruir el argumento como sigue: a) El correlato mental del conocimiento es algo que existe realmente (=paso 1, del argumento originario). b) Cualquier cosa que exista realmente puede ser un correlato mental del conocimiento; cualquier correlato mental que por completo sea una no-entidad debe ser correlato mental de la ignorancia y no del conocimiento (=paso 2). c) Cualquier correlato mental que sea y, no obstante, no sea una realidad estará entre estos dos extremos, y el estado correspondiente de la mente estará entre la creencia y la ignorancia (=paso 3). d) La creencia y el conocimiento son funciones diferentes, el segundo es infalible y la primera no (=paso 4). e) Por lo tanto (a partir de la definición de diferencia de función) los correlatos mentales de la creencia y el conocimiento son diferentes (pasos 5 y 6). f) Los correlatos mentales del conocimiento son realidades. Los correlatos mentales de la creencia no pueden ser no-entidades, porque un creyente debe creer algo, y una no-entidad no es algo (=paso 7. Este paso es claramente falaz y se discutirá más adelante). g) Puesto que la creencia es una condición de iluminación intermedia entre el conocimiento y la ignorancia, sus correlatos mentales han de tener un status intermedio entre el de las realidades y las no entidades (=paso 8). h) En consecuencia, tenemos que descubrir correlatos mentales que tengan este status. Teniendo presente que cualquier cosa que es, por ejemplo, bella también es en circunstancias apropiadas fea, *y teniendo presente que las opiniones convencionales sobre la belleza y demás están basadas inductivamente,* veremos que estas opiniones convencionales tienen, en efecto, ese status (pasos 9 y 10, la cláusula en cursiva se introduce para salvar el salto que hay entre ambos).

Surgen dos preguntas. 1) ¿Qué ocurre con el paso f del argumento reconstruido? 2) ¿Qué pasa con el salto que hay entre los pasos 9 y 10 del argumento original? O en otras palabras: ¿Cómo funciona el paso h del argumento reconstruido?

El paso f del argumento reconstruido (478 d 3-c 1)

Aquello que puede ser creído no puede ser aquello que es, pues lo que es, es lo que puede ser conocido. Pero tampoco se puede creer lo que no es. El creyente ha de prender su creencia en algo; no se puede creer y no creer nada. Pero si el creyente debe creer algo, y si lo que no es no es algo, entonces el creyente no puede creer lo que no es. Este es el argumento, y parece claramente falaz, pues parece argumentar, a partir de la premisa de que toda creencia debe tener algún contenido, que el contenido de una creencia no puede ser una no-entidad, o, en otras palabras, una falsedad.

En este paso hay dos puntos chocantes. El primero es que es falaz, el segundo que prueba demasiado. Pues éste es un argumento común, derivado, se dice, de Protágoras, para mostrar que no puede haber una

creencia falsa significativa, que toda creencia con significado debe ser verdadera. Pero claramente no es parte de las intenciones de Platón en este punto (o, ciertamente, en ningún otro sitio) afirmar esto. Lo que desea mostrar es que las creencias de los hombres llanos no pueden ser consideradas completamente verdaderas; para hacer esto no tiene necesidad de negar que algunas creencias son totalmente falsas: En efecto, más bien al contrario, pues uno tiene la impresión de que pretende hacer digerible el punto de vista de que las creencias de los hombres ordinarios no pueden considerarse conocimiento concediendo a la vez que no tienen por qué considerarse tampoco ignorancia. Pero en ese caso seguramente debe haber algunas creencias cuyo apoyo sea considerado el polo opuesto del conocimiento, y estas creencias tendrán que ser falsas. Por lo tanto, es positivamente inapropiado desarrollar en este punto un argumento para mostrar que no puede haber creencias falsas.

Por ello no pretendemos encontrar aquí tal argumento. Pero esto equivale a decir que, dentro de los términos de este pasaje, lo que llamaríamos en castellano creencia falsa no cuenta como *doxa,* ni sustentaría como *doxazein.* En este pasaje *doxa* es lo que en otros se llama *orthè doxa* o creencia correcta.

Se puede empezar a ver cómo ocurre esto si se traduce *doxa* por alguna palabra tal como «interpretación» o «representación». Podríamos sugerir que *doxazein* es «representarse uno algo». Usando un lenguaje de este tipo podemos ver que en el caso de toda *doxa* hay dos términos, la cosa representada (la belleza o lo que sea) y mi representación de ella. Pero llega un momento en que una representación de X ya no puede en absoluto ser llamada una representación de X, sino de otra cosa, Y. En consecuencia, cuando me represento mal del todo la belleza, lo que tengo en mi mente no es una *doxa* de la belleza en absoluto. Por tanto, siempre que un hombre tiene una *doxa* en su mente, lo que tiene no es una representación totalmente errónea: una representación totalmente errónea no es una representación, y por consiguiente no es una *doxa.*

Esta explicación del uso de *doxa* en este pasaje puede parecer poco convincente. Si lo es, se necesitarán otras explicaciones, pues cualquiera que sea la explicación parece claro que en este pasaje *doxa* comporta el sentido de «creencia tolerable». Si las creencias falsas pertenecieran a la esfera de la *doxa* no pertenecerían a la esfera de la *agnoia,* esto es, no pertenecerían a la esfera de aquello cuyo correlato es *mê on.* Pero a partir de muchos pasajes se aclara que la práctica común era correlacionar la falsedad con el *mê on* (argumentando por ejemplo, que el que dice lo que es falso dice un *mê on*), y Platón no se aparta de esta práctica común, aunque intenta rescatarla de las paradojas que a veces prohijó[31]. Me parece increíble que él no hubiera correlacionado la creencia falsa con el *mê on,* sino con lo que está entre el *on* y el *mê on.* Parece concluirse que las creencias falsas están excluidas de la esfera de la *doxa* según usa Platón la palabra en este pasaje. Ciertamente no sería su propósito incluirlas.

puesto que lo que está intentando decirnos es que lo *mejor* que pueden alcanzar los no filósofos ha de caer en la esfera de la *doxa*. No pretende decirnos que los desatinos caen cerca del status de los *onta*, sino que esto les ocurre incluso a los más grandes logros de la inducción. Por lo tanto, su objetivo son las creencias aceptables, las creencias que «tienen algo dentro». Si se piensa que esto no es suficiente para explicar cómo pudo permitirse usar un argumento cuyo efecto es mostrar que ninguna *doxa* es falsa, se necesitarán otras explicaciones, y esto es lo que he intentado proporcionar.

Así pues, esto explica por qué el argumento no prueba demasiado. No prueba que no pueda haber creencias falsas; más bien, rehúsa llamar *doxai* a las creencias falsas. Una creencia sobre, digamos, la justicia que merezca la etiqueta «falso» no puede ser considerada como una representación de la justicia y por lo tanto se excluye de la esfera de la *doxa*. No tiene por que preocuparnos que la esfera de la *doxa* se amplíe de modo que incluya las creencias falsas. Por tomar un caso ligeramente análogo, si confundo ese conejo con una piedra, ¿veo o no al conejo? A veces se podría dar una respuesta, a veces la otra.

Todo esto está muy bien, pero el paso sigue siendo falaz. Quizá Platón pudo haber derivado válidamente la conclusión que quería derivar. Si hubiera explicitado la posición que acabamos de imputarle, a saber, que si me represento algo completamente mal no se puede decir que mi estado sea de *doxa* (sino que ha de ser llamado *agnoia*), podría haber argumentado que, si un estado es de *doxa*, su contenido no puede ser un *mê on* o ilusión. Pero no lo hace. La premisa de que «el creyente (*doxazôn*) ha de prender su creencia en algo; no se puede creer y no creer nada» (478 b 6-8) no se puede entender que signifique que toda *doxa* debe ser una versión de alguna realidad; no se podría esperar que el lector sacara este significado de esta oración monda. Lo que tenemos aquí como premisa debe ser la verdad lógica de que toda creencia ha de tener algún contenido. Pero, por supuesto, decir que toda creencia debe tener un contenido no es decir que ninguna creencia pueda tener una ilusión o no-entidad como contenido. El enunciado de Sócrates (478 b 12) de que un *mê on* propiamente se llama nada es falso en el sentido en que hay que tomarlo. Cuando yo creo equivocadamente que López tiene bigote, lo que creo es una no-entidad (el no hecho de que López tenga bigote) y sin embargo también es algo (la proposición de que López tiene bigote); de modo que el contenido de una creencia puede ser una no-entidad.

Claramente, según esa manera de exponerlo, hay una ambigüedad en «lo que yo creo»; se puede usar para referirse a lo que llamamos el estado supuesto del tema o para referirse a la proposición que hace esa suposición. Lo primero es una ilusión, un no-hecho, una no-entidad. La segunda es falsa, pero no es una ilusión o una no-entidad: es cierta proposición, a saber, que López tiene bigote. Evidentemente lo que ha

ocurrido es que, en ausencia de una distinción clara entre la proposición y el estado de cosas que enuncia, Platón se permitió confundir los predicados que a cada uno le pertenecen con propiedad lógica, y de esta manera se permite argumentar que si yo creo algo lo que creo debe ser algo y por lo tanto no puede ser nada y por lo tanto no puede ser una no-entidad.

Por supuesto, él no es el único que comete esta confusión. Era la trama típica de la paradoja del que cree en falso. Pero como hemos visto, no es su intención proponer aquí la paradoja y no diríamos que lo está haciendo. Más bien diríamos que busca una razón para rehusar correlacionar la *doxa* con lo que no es. Busca esto porque el estado de la mente que llama *doxa*, o en el que está pensando primariamente con ese nombre, no es un estado de mala representación completa. Lo que está intentando colocar entre *on* y *mê on* es el tinglado mental del estilo de las concepciones de la justicia que suenan bien pero son afilosóficas. Buscando una razón por la cual la *doxa* no se pueda correlacionar con el *mê on* encuentra a punto una en el arsenal protagórico de argumentos tendentes a mostrar que cualquier cosa creída es verdadera. Debido a que en este pasaje está adjudicando a *doxa* un sentido más restringido que «creencia» no se desconcierta ante la idea de que el argumento muestre que no hay creencias falsas porque a él le parece que sólo muestra que no hay *doxai* falsas. Tampoco, en esta ocasión, se da cuenta de que el argumento es falaz, pues le parece que consigue un resultado saludable, y se queda sin distinguir claramente entre la proposición y el estado enunciado, puesto que el argumento debe haber chirriado en su conciencia lógica. El argumento le preocupaba cuando lo usaban los protagóricos para mostrar que toda opinión debe ser verdadera, pero eso tuvo que ser algunos años antes de que empezara a ver lo que había en él de equivocado, y esto no lo hizo antes de distinguir el *logos* o proposición de lo que «nombra», a lo que «pertenece» o se refiere y del *rêma* o enunciación que hace.

Esto explica, espero, la falacia que encontrábamos en el paso f, cómo ocurrió y cómo no fue detectada. Es un error instructivo porque colabora mucho a mostrarnos cuáles son las armas conceptuales que usa Platón.

Podemos terminar esta sección esbozando una comparación entre este pasaje y el *Banquete* 202 a. Ahí Sócrates argumenta que lo que no es noble no es necesariamente vil; hay algo intermedio. Similarmente, dice, hay algo intermedio entre la sabiduría (*sofía*) y la estupidez o ignorancia (*amacía*). Ello es la *orcê doxa*, la creencia correcta. «Creer lo que es correcto», dice, «sin ser capaz de dar cuenta no es, como debes saber, *epistêmê* (pues, ¿cómo podría algo irracional ser *epistêmê*?), y no es *amacía* (pues, ¿cómo podría ser *amacía* lo que no deja de señalar *to on*?). La *orcê doxa*, por lo tanto, es algo de esta naturaleza, y está entre la *fronêsis* y la *amacía*». Si podemos suponer que en este pasaje Platón ha usado como paralelo a su afirmación acerca de la nobleza y la vileza algo que consideraba francamente obvio acerca de la sabiduría y la estupidez,

entonces quizá podamos argumentar que el pasaje del *Banquete* proyecta alguna luz sobre lo que Platón asumió cuando escribió el pasaje de la *República*. Sin embargo, hacer esto es apoyar la postura de que en la *República*, *doxa* se utiliza para las opiniones correctas; pues en el *Banquete* es la *orcê doxa* la que está entre la sabiduría y la estupidez. También se puede argumentar, pienso, que unir los dos pasajes es fortalecer la interpretación de la *agnoia* que voy a argumentar, a saber, que la *agnoia* en la *República* es primeramente engaño. Pues el término correspondiente del *Banquete* es *amacia*, palabra que quizá tienda a connotar rudeza intelectual (cf. *Sofista* 229 c, donde se usa para el tipo de *agnoia* que consiste en la posesión de *doxai* engañadas); y de la expresión «pues, ¿cómo podría ser *amacia* lo que no deja de señalar *to on (to... tu ontos tincanon)?*» se podría quizá decir que implica que la *amacia* es algo que apunta al *to on* pero deja de dar en el blanco. Pero esto es algo que se podría decir mejor del engaño que de la inconsciencia.

¿Qué es la agnoia?

La *agnoia* se correlaciona con (*epi*) lo que no existe (*to mê on*). Hemos argumentado que *epi* es una función mental; en este pasaje, es un correlato mental. Sin embargo, algunos dicen que *epi* lo que es una función mental es el segmento de universo con el que tiene competencia para tratar. Entienden que *to on* se refiere a las formas, y dicen que la doctrina de que la *epistêmê* está en relación de *epi* con *to on* significa que la *epistêmê* tiene competencia para tratar con, y está confinada a, las formas. Que lo que está entre *to on* y *to mê on* lo toman por el mundo físico, que ocupa esta posición sobre la base de que es semi-real; y según este punto de vista, es la *doxa* la función mental que tiene competencia para tratar, aunque faliblemente, con el mundo físico. Hemos visto antes[32] que hay pasajes en Platón, en particular en el *Timeo*, que soportan esta disposición de las funciones de la *epistêmê* y la *doxa*. Pero es muy improbable que los primeros lectores de esta sección de la *República* pudieran haber leído el *Timeo*, y no creo que un ojo inocente pudiera sacarle este significado a este pasaje. No creo que la postura de las esferas de competencia interprete correctamente el significado primario de este pasaje, aunque creo saber como Platón pudo haber llegado a la fórmula sobre las esferas de competencia reuniendo lo que dice en este pasaje con lo que dice en otros sitios (más o menos reuniendo las respuestas formal y material a la pregunta: «¿Qué podemos conocer?»). En otros lugares hay más cosas sobre esto[33]; entre tanto se puede obtener un argumento en contra de los que buscan esferas de competencia en este pasaje reflexionando sobre la posición de la *agnoia*. Pues según este punto de vista la esfera de competencia de la *agnoia* tendrá que ser lo irreal. Pero, a buen seguro, no podemos decir que hay una función o estado mental cuya *esfera de competencia* es lo irreal. Podemos decir que hay un estado cuyo *contenido* es lo irreal, pero decir

esto es adoptar la posición que yo estoy defendiendo. Si deseamos encontrar una esfera de competencia para la *agnoia*, entonces, tendremos que decir que es lo no existente, o en otras palabras, que la *agnoia* no tiene esfera de competencia, que todo lo que existe pertenece a la esfera de la *epistêmê* o de la *doxa*. Esto último es inocuo; pero si tratamos la *agnoia* y *to mê on* de esta manera, resulta que la estructura triádica de Platón es fraudulenta. Parece pedirnos que consideremos tres funciones o estados mentales diferentes, cada uno de los cuales está correlacionado con su propio correlato, pero de hecho, según este punto de vista, realmente sólo nos esta pidiendo que consideremos dos. No existe un estado de la mente cuya provincia sea lo no existente igual que no hay ninguno cuya provincia sea lo irreal. Las cosas que ignoramos son cosas existentes ordinarias que provienen, se supone, de la provincia de la *epistêmê* o de la de la *doxa*. Así pues, decir que la *doxa* está entre la *epistêmê* y la *agnoia* y sus objetos entre *to on* y *to mê on* es simplemente decir que no es completa ignorancia y sus objetos no son por completo inexistentes. Sin duda sería posible decir esto[34], pero tiene el extraño rasgo de que la relación de *epi* en el caso de la *agnoia* no relaciona un estado con una clase especial de entidades como en los otros dos casos; decir que la *agnoia* está en relación de *epi* con *to mê on*, si no es decirnos que existe una clase de objetos apropiados para la ignorancia, debe decirnos simplemente que nada es un objeto apropiado para la ignorancia, o, en otras palabras, que todo es un objeto apropiado para la *epistêmê* o para la *doxa*. El punto de vista de que se da la relación de *epi* entre un estado y su correlato mental preserva la estructura triádica: la *epistêmê* corresponde a los hechos, *la agnoia* a las ilusiones, y la *doxa* a lo que no es ni completamente hecho ni completamente ilusión. El punto de vista que ahora atacamos deja de preservar esta estructura.

Es evidente que este argumento no es concluyente; Platón pudo haber dejado de ver que su estructura triádica era espúrea, o haberlo visto y no haberle importado. Pero creo que tiene alguna fuerza. Sin embargo, tal como se ve, es un argumento contra que se entienda que *agnoia* significa ignorancia en el sentido de inconsciencia. ¿Importa esto?

Verbalmente no hay duda de que *agnoia* puede significar sencillamente «no conocimiento», pero igualmente no hay duda de que también se puede usar para referirse al tipo de ignorancia que consiste en la falsa creencia (por ejemplo, *Sofista* 229 c). Igualmente no hay duda de que *to mê on*, que se correlaciona aquí con la *agnoia*, es un correlato común de la creencia falsa. Por lo tanto, no hay nada que fuerce a tomar *agnoia* como que se refiere a la creencia falsa. Ciertamente, el uso (como hemos argumentado) que está dando Platón a la palabra *doxa* en esta sección bien le podría haber hecho dudar sobre si emplear la expresión *pseudês doxa* para la creencia falsa, y eso le habría llevado a buscar alguna palabra tal como *agnoia* para expresar su significado. También podría haberse visto inducido a evitar la expresión *pseudês doxa*

pensando que su uso le confundiría con los protagóricos. Parece, pues, perfectamente posible que la creencia falsa haya de comprenderse bajo el significado de *agnoia;* de lo contrario, sería raro que se excluyera la inconsciencia de su significado, como parece sugerir la correlación con *to mê on.*

Espero que la respuesta a esto esté suficientemente dada en nuestra discusión preliminar. La idea básica del pasaje es la de los grados de contacto del sujeto con la realidad en cada uno de los tres grados. Desde este punto de vista el engaño y la inconsciencia vienen a ser lo mismo, pues en ambos estados el sujeto está totalmente fuera de contacto con la realidad en cuestión. Y en consecuencia, Platón no se preocupa de distinguirlos. Se podría, sin embargo, preguntar por qué Platón da como correlato de esta condición doble de *estar fuera de contacto* un correlato que pertenece más bien a una de sus formas que a la otra. A esto podríamos replicar que el correlato que da Platón es el que desea para su estructura triádica; quiere decir que las *doxai* son superiores a las ilusiones más bien que son superiores a la incosciencia. Pero, ¿por qué desea hacer esto? Posiblemente se pueda encontrar la respuesta si recordamos de la captación de qué temas se ocupa en este pasaje. Pues, después de todo, está pensando acerca de nuestra captación de entidades tales como la justicia y la belleza, y éstas son entidades acerca de las cuales muchos de nosotros estamos gravemente engañados, pero pocos totalmente inconscientes. Está hablando de temas, con los cuales estar totalmente fuera de contacto no consiste normalmente en no haber oído nunca hablar de ellos, sino en tener ideas erróneas. Está diciendo que el no filósofo, me parece, aunque no puede pretender conocer lo qué es la justicia no hace falta suponer que sea, como el tirano o el demagogo totalmente ignorante de élla; y la ignorancia de estos últimos consiste en ideas erróneas, no en ausencia de ideas. Esto podría explicar por qué, en este contexto, asignaba a la condición de *estar totalmente fuera de contacto* el correlato que pertenece a la ilusión más bien que a la inconsciencia. Por supuesto, también pudo haber hecho esto más fácilmente bajo la influencia del hecho de que la nada que tengo en mi mente con respecto a S cuando soy inconsciente de S, no es, después de todo, algo que exista, y se puede, por lo tanto, incluir en *to mê on* apropiadamente si no felizmente[35].

Por estas razones me parece completamente factible que Platón hubiera usado una palabra de cuyo significado no se pudiera excluir «inconsciencia» para referirse primariamente a «engaño». Por otra parte, no es mi propósito argumentar que Platón pretendía con perfecta claridad decir sólo una cosa en este pasaje. Mi propósito es diagnosticar su intención «dominante», por lo cual me refiero al nexo de ideas que le indujo a escribir este pasaje. No tengo que decir, y no deseo decirlo, que él distinguió consistentemente la interpretación que primariamente pretendía dar a sus palabras de otras interpretaciones posibles. Cualquiera que haya escrito algo de filosofía sabe lo fácil que es dejar de hacer esto. En particular, yo sugeriría que pudo haber sido engañado por la ambigüedad de la frase lapidaria con que introduce la discusión (477 a 3-4): «Aquello que es del todo existente es del todo cognoscible, aquello que de ningún modo es existente es completamente incognoscible.» Hemos entendido que esto significa: «Aquello que es un hecho sin cualificación es un objeto propio de conocimiento sin cualificación, mientras que si lo que sin cualificación es una ilusión de ningún modo es un objeto propio de conocimiento.» Pero, por otro lado, se puede entender (usualmente se entiende así) que esta fórmula significa que las cosas que existen pueden ser conocidas, y las cosas que no existen no pueden ser conocidas. Hemos argumentado que esta segunda interpretación no puede ser la única correcta, porque, si lo fuera, tendríamos que buscar un lugar para los objetos de la *doxa* «entre la existencia y la no existencia», y esto no significa nada. Pero bien pudo ser que Platón no analizara perfectamente lo que entendía por *to mê on* ni, por lo tanto, lo que pretendía al hacerle corresponder a él la *agnoia.* La «incognoscibilidad de lo irreal» puede haber incluido a la vez el hecho de que son sólo las no entidades las que somos completamente incapaces de captar, y también el hecho de que no se pueden conocer las falsedades (pues mantenerlas no es conocimiento, por más laxo que sea el sentido que demos a la palabra, sino engaño). Esto habría facilitado que la *agnoia* abarcase al mismo tiempo el agujero mental que propiamente corresponde a las cosas que no existen y también el engaño que sufrimos cuando aceptamos falsedades.

El salto de los pasos 9 a 10: el paso h del argumento reconstruido

La siguiente pregunta que teníamos que responder respecto a la conexión entre los pasos 9 y 10 del argumento original, o en otras palabras, la cohesión del paso h del argumento reconstruido. En realidad queremos conocer cómo, habiendo definido la clase de las aproximaciones, Platón logra mostrar que las opiniones de los hombres ordinarios satisfacen la definición. Cada una de las múltiples bellezas (etc.) también pueden parecer feas (etc.); por consiguiente, las múltiples bellezas están entre el ser y el no ser; y por consiguiente, las múltiples opiniones convencionales de los hombres ordinarios sobre la belleza y cosas por el estilo oscilan entre el *on* y el *mê on.* Este es el argumento, y a primera vista parece un *nonsequitur.* Sin embargo, espero haber mostrado implícitamente que tiene alguna coherencia. Planteémosle a un hombre llano la pregunta «¿Qué es la belleza?» (especialmente en Grecia, donde probablemente diríamos «¿Qué es lo bello?») y podría responder (por ejemplo): «Bueno, los muebles estilo Regencia son bellos»[36]. «¿Por qué,» preguntamos, «son bellos?» «Bueno, son tan delicados.» «¿Es, entonces,

la delicadeza la belleza?» «Sí, lo es.» O, por tomar otro de los ejemplos de Platón, preguntemos al hombre llano: «¿Qué es que una cantidad sea doble que otra?» (en griego «¿qué es el doble?»). «Bueno», podría responder, «ocho es el doble de cuatro, diez el doble de cinco, etc». Ahora, en cada uno de estos casos la cosa que se le pidió al hombre llano que definiera tiene alguna influencia en su mente; su captación de ella es suficiente para hacerle dar respuestas que al menos no sean despropósitos. Pero, desde luego, no tiene una comprensión abstracta de ella. Su concepción de la belleza es una amalgama de las diversas propiedades que son relevantes en circunstancias adecuadas para la belleza de clases de objetos; su concepción de la duplicidad consiste en varias concreciones pertenecientes a la tabla del dos. Que su concepción no equivale en ningún caso a «conocer lo bello» o «conocer lo doble» se puede mostrar prolongando la conversación. Hay contextos en que un mueble estilo Regencia, aun siendo un objeto delicado, estaría fuera de lugar; los objetos delicados no siempre son bellos y la delicadeza no es la belleza. También ocho es tanto la mitad de dieciséis como el doble de cuatro; los dobles son siempre mitades. Por consiguiente, no se puede decir que una concepción de la duplicidad que equivalga a una capacidad de producir una serie de dobles sea un caso de «conocer el doble mismo de acuerdo consigo mismo». En general, debido a que siempre se puede mostrar que una cosa que es P es de algún modo no-P, del hombre que dice que la P-idad es idéntica a las diversas propiedades que nos hacen atribuir la P-idad a las cosas no se puede decir que la conozca, aunque, si sus atribuciones son en general correctas, tampoco la ignora. El estado de su mente en relación a la P-idad está entre el conocimiento y la ignorancia; sus juicios ocupan el terreno que media entre el *on* y el *mê on*.

Esto parece estar bastante bien, pero es un argumento más simple que el de Platón. A partir de la premisa de que cada una de las diversas cosas bellas puede parecer fea hemos inferido la conclusión de que las opiniones del hombre llano acerca de la belleza caen entre el conocimiento y la ignorancia; y el eslabón que hemos usado para unir la premisa a la conclusión era la manera en que el hombre llano forma sus ideas de términos generales, a saber, identificando las diversas bellezas con la belleza según el modo examinado anteriormente. Pero no es éste el eslabón que Platón usa. A partir de la premisa de que cada una de las diversas bellezas puede parecer fea, infiere que cada una de las diversas bellezas está entre el ser y el no ser (479 c 6), y, aparentemente, infiere de esto la conclusión.

El bastión de los que sostienen que Platón creía que el mundo físicc no existe realmente es que dice que cada una de las diversas bellezas está entre el ser y el no ser. Pero esto es un castillo de naipes. Ciertamente negó a las cosas físicas el status de *onta*, pero, como hemos visto, esto no significa que les negara existencia real. Tampoco en el presente contexto es adecuada esta negación. Sin duda, escribiendo en un lenguaje ambiguo, Platón pudo con frecuencia, en alguna medida, tener en mente todas las diversas interpretaciones posibles de sus palabras; pero es aquella interpretación de una oración dada que la hace relevante para su contexto la que se supone es responsable de que se escriba la oración y la que, por lo tanto, ha de ser considerada como su significado. Lo que aquí es relevante no es que un objeto bello dado no sea (como cualquier otro objeto físico) más que un patrón estable que se manifiesta en el flujo de la naturaleza, sino que es y no es bello. Por esa razón deberíamos seguramente decir que es el sentido predicativo y no el existencial de «ser» el predominante cuando Platón dice que las cosas físicas están entre el ser y el no ser. No les falta existencia *tout court*, les falta existencia como cosas bellas, cosas pesadas, o lo que sea. En otras palabras, son y no son bellas, pesadas, y así sucesivamente. Esto, desde luego, puede tener extrañas implicaciones. Puede parecer implicar la (seguramente vacía) noción de que hay algo de lo que se puede decir que es bello sin cualificación; y que este algo debe ser la belleza misma[37]. Cómo llegó Platón a escribir como si tuviera sentido llamar bella a la belleza es algo que debemos considerar en un capítulo posterior. Si esta confusión no se puede hacer inteligible, ello sin duda proyectará algunas dudas sobre la interpretación presente. Puesto que, sin embargo, creo que se puede hacer inteligible, esto no me preocupará. Por lo tanto, concluimos que el argumento es: a) que cualquier cosa bella dada también es no bella; b) que, por consiguiente, cualquier cosa es y no es lo que quiera que sea; y c) que por consiguiente las opiniones convencionales sobre la belleza, etc., están entre el *on* y el *mê on*; y el eslabón que une b) y c) debe ser el que proporcionamos anteriormente.

Intentemos ver la significación de este pasaje cuya interpretación nos ha costado tan largo estudio. En primer lugar, Platón no se ocupa aquí de la cuestión de si podemos conocer hechos acerca del mundo físico. Su propósito es mostrar que hay ciertos estados comunes de la mente que no pueden ser clasificados como conocimiento. De la gente que no se pregunta a sí misma la cuestión contrainductiva y abstracta «¿Qué es la belleza?», sino que recolecta sus ideas de la belleza observando los rasgos significativos de las cosas bellas no se puede decir que conozca lo que es la belleza. Esto no es así sólo en el caso de la belleza, sino en el caso de un campo indefinidamente amplio de propiedades. Platón no dice que suponga que su argumento se aplica a todas las propiedades. Todos sus ejemplos son de propiedades tales como la belleza, la justicia, el tamaño, etc., en el caso de las cuales es plausible decir que una cosa que tiene una de estas propiedades también tiene su opuesta; pero no dice nada que sugiera que vio que el argumento podría ser menos plausible en el caso de otras propiedades. ¿Puede algo que tiene la propiedad de ser una mesa tener también la propiedad de no ser una mesa en contextos apropiados? Hay, quizá, un pasaje en el Libro Séptimo que sugiere que

Platón pensaba que su argumento no incluía las propiedades «sustantivales», tales como la de ser un dedo (523 d). Quizá esto no sea muy importante, pues incluso si es posible, como sugiere el pasaje mencionado, obtener una idea adecuada de un dedo inductivamente, el hecho de que no se pueda hacer esto en el caso de cosas como la belleza, la justicia, el tamaño, el peso, etc., significa que los que obtienen sus universales inductivamente están privados de un discernimiento completo de los principios según los cuales está ordenado el mundo y según los cuales deben ordenar cualquier cosa que tengan a su cargo. Y la consecuencia de esto es que no son legisladores adecuados para la sociedad.

La versión material de la pregunta «¿Qué podemos conocer?», en consecuencia, no está respondida en este pasaje. Formalmente hablando, se nos dice (esto se da por supuesto) que el conocimiento es la captación directa de algo real, y sobre la base de esto aprendemos que en el caso de la belleza y entidades similares no es posible tener conocimiento de ellas a menos que admitamos la existencia de estas propiedades universales como entidades simples autoconsistentes. No se nos dice si es o no posible tener conocimiento del camino de Larisa, ni qué forma tomaría tal conocimiento, ni si está o no disponible para los vecinos o a los filósofos, ni nada de este tipo. Se nos dice algo acerca del conocimiento de las propiedades universales y en qué difiere éste de la aprehensión indirecta de ellas en las *doxai* de los hombres ordinarios; y el objetivo de decirnos esto es que podamos ver por qué los hombres ordinarios no son adecuados para legislar: al evitar el pensamiento filosófico abstracto no tienen discernimiento de los principios.

Un comentario final. «Ninguna de las diversas cosas justas es más que, también, injusta.» ¿Significa esto que nunca ha habido una acción perfectamente justa? Pienso que no. No se está tratando la distinción entre tipo y caso. Cuando López paga una deuda su acción puede haber sido perfectamente justa. Pero decir que hacer justicia consiste en pagar deudas y en otras actividades similares, no es haber alcanzado discernimiento de la justicia (y tal *doxa* será impotente —«se irá»— en una situación nueva a la cual no se apliquen las reglas tradicionales). Esto no es así porque López deba haber actuado de manera diferente, sino porque «lo que López hizo» (a saber, pagar una deuda) no es siempre justo. Los casos de pagar deudas pueden a veces ser incontrovertiblemente justos. Pagar deudas, como tipo, no siempre lo es[38].

Esto se puede exponer de manera más sencilla. Sugiero que la expresión *ta polla kala* habría que traducirla no sólo por «las diversas cosas bellas» sino también por «las diversas bellezas», porque sospecho que para Platón connotaba ambas cosas. Cuando Sócrates le pide a Teeteto que defina el conocimiento[39], Teeteto responde citando muchos conocimientos: la alfarería, la ebanistería y así sucesivamente; y Sócrates comenta: «Qué generoso eres; te pedí una cosa y me das muchas.» Así, el hombre que, cuando se le pregunta «¿Qué es lo justo?», cita decir la

verdad, pagar deudas, y así sucesivamente, ha dado «muchas cosas justas». Si traducimos «lo justo» al castellano normal como «la justicia» podemos similarmente expresar nuestro comentario a la respuesta diciendo que cita muchas justicias. Y cada una de estas justicias también será injusta en el sentido de que contiene miembros injustos: por ejemplo, un caso de pagar una deuda que no sea, en las circunstancias reinantes, justo hacer. De este modo cada una de las múltiples justicias es también injusta.

ii) *Conocimiento y opinión en la* República 6 *y* 7

Así pues, el principal propósito de la discusión del Libro Quinto ha sido contraponer la inadecuada concepción de la X-idad que se puede obtener identificando la X-idad y «los múltiples X» con la concepción adecuada que sólo se puede lograr mediante lo que abreviadamente se llama dialéctica: el implacable «preguntar lo que es la X-idad». La contraposición se ha trazado asignando un status ambiguo (entre el *on* y el *mê on*) a una concepción derivada inductivamente del primer tipo; y se ha puesto muy de relieve la posición negativa de que no se puede tener una concepción adecuada de la X-idad en tanto se confunda la X-idad con los múltiples X.

Cuando Platón vuelve a estos temas en el pasaje que comienza hacia el final del Libro Sexto y continúa a lo largo de la mayor parte del Séptimo, no es sorprendente encontrar que ilustra lo que quiere decir haciendo mucho uso de entidades de status ambiguo (a saber, sombras, reflejos, ecos y marionetas). Al mismo tiempo no es sorprendente que el énfasis negativo del Libro Quinto sea menos destacado. Se nos ha dicho que ningún hombre puede gobernar bien a menos que logre una captación adecuada de la belleza, la justicia y otras entidades semejantes. También se nos ha advertido que tal captación no se puede lograr atendiendo a «los múltiples tales y cuales». Queremos preguntar cómo se puede esperar el logro de tal captación, si no se puede hacer inductivamente, y por qué lograrla nos ayudará en las tareas prácticas. A mi juicio es parte de la intención de Platón en los Libros Sexto y Séptimo tratar de responder a estas preguntas, decirnos cómo podemos pasar de la familiaridad con el mundo natural a la comprensión de los principios abstractos de orden, y explicar cómo es que tales principios son aplicables a la comprensión y control de nuestro entorno y de nosotros mismos. Evidentemente, en tal explicación estará envuelta alguna doctrina metafísica acerca de la relación entre las formas y el mundo natural.

El pasaje que pronto vamos a examinar es extremadamente controvertido. Se podría decir quizá que la controversia pende de dos cuestiones. La primera de éstas es la cuestión de como hemos de interpretar las entidades de status ambiguo, las imágenes, como colectivamente podemos llamarlas, que representan tan amplio papel en la exposición de

Platón. ¿De qué manera exactamente está empleando la noción de imagen? Para expresar la misma pregunta de manera diferente, ¿se está ocupando Platón de enunciar la doctrina metafísica que debe, como dijimos, subyacer a su intento de responder como podemos llegar a conocer las formas, y dar a nuestro conocimiento un uso práctico, o está más bien exponiendo una tesis epistemológica y dejando de lado la metafísica? ¿O está, quizá, haciendo un poco las dos cosas y en alguna medida confundiéndolas? Cuando nos presenta el cuadro de varios niveles de objetos dispuestos de manera que cada nivel contiene imágenes de las entidades que figuran en el nivel superior, ¿desea que creamos que existen en el mundo diversos grados de objetos de tal naturaleza que los objetos más humildes son en algún sentido ontológico imágenes o copias de los superiores, o más bien nos está diciendo que hay varios estados de la mente que están relacionados unos con otros de tal manera que el contenido de uno de estos estados es en algún sentido epistemológico una imagen de los del estado superior?

La segunda cuestión en torno a la cual gira la controversia es la de lo positivo que está siendo realmente Platón, en qué medida está intentando auténticamente decirnos cómo se alcanza el verdadero conocimiento. Esto también se podría expresar como una cuestión acerca de cómo hemos de interpretar la noción de imagen. Podemos ser engañados por las imágenes si las confundimos con los originales, pero podemos usarlas para que nos digan algo acerca de los originales si no permitimos que nos absorban. Cuando se dice que ciertas cosas (sean entidades del mundo o concepciones de la mente) son imágenes, ¿es el significado primario que son engañosas o que son sugerentes? O (lo que quizá es la respuesta correcta), ¿quiere Platón decirnos que *son* engañosas porque absorben a la mayoría de las personas, pero que *pueden ser* sugestivas para aquellos que las traten apropiadamente? Pienso que se podría decir que el fallo de Platón en aclarar en qué sentido pretende que se tome la noción de imagen es la causa principal de la dificultad de este pasaje.

Ya[40] he dado un esquema de la interpretación que intento dar a este pasaje. Aquí solamente reuniré sus rasgos más generales, y luego procederé a examinar con más detalle varios problemas particulares.

El pasaje comienza en 505, donde Sócrates dice que el filósofo necesita conocer lo que es la bondad. Esto le lleva al símil del sol en el cual nos dice que la bondad es en el mundo inteligible lo que el sol en el mundo visible. Es la bondad lo que proporciona la luz por medio de la cual somos capaces de conocer las otras formas, y también la bondad es responsable de su existencia. Ostensiblemente, para ilustrar lo que entiende por esto, Sócrates pasa a continuación al símil de la línea, en el cual nos presenta la contraposición que hay entre, por un lado, las sombras y reflejos y, por otro, los originales, y nos dice que se da el mismo contraste entre la *doxa* y la *epistêmê* y que también se da, «en el

reino inteligible», entre lo que llama *dianoia* y lo que llama *nóêsis*. Entendemos que quiere decir que si comparamos al hombre de la *doxa* y también, a un nivel más alto, al hombre de la *dianoia* con el hombre que tiene ante sus ojos una imagen, también podemos comparar al hombre de la *epistêmê*, y en particular al hombre de la *nóêsis*, con el hombre que tiene ante sus ojos un original.

Luego Sócrates pasa al símil de la Caverna, que reúne los puntos señalados en los símiles anteriores y los complementa de varios modos. Una de las afirmaciones adicionales que hace la Caverna es que todos estamos muy inclinados a contentarnos con imágenes, y que las cosas más oscuras, y por lo tanto intrínsecamente menos visibles, son las que encontramos más fáciles de mirar. En particular, aunque la bondad proporciona la luz mediante la cual realizamos nuestro pensamiento abstracto, y aunque, como el sol, es supremamente visible, es la última cosa que somos capaces de ver. Otra de las afirmaciones adicionales que se hace en la Caverna es que el contraste entre mirar una imagen y mirar un original también se puede trazar dentro de la esfera de la *doxa*, y que necesitamos trazarlo para ver cuán temerosa es la condición intelectual general de la humanidad. De estos tres símiles, pues, se puede decir que el de la Caverna aplica las implicaciones de los otros dos al problema de cómo podemos pasar de donde estamos a donde deberíamos estar, a describir las resistencias que encontraremos en nuestro camino, y en general, a esbozar la moral pedagógica a partir de la doctrina metafísica y epistemológica. La afirmación positiva de Platón se podría haber destacado más claramente si se hubiera forzado a desaprovechar la oportunidad de denostar la condición mental de la humanidad.

Si pudiéramos dar por supuesta la corrección de la interpretación que he esquematizado, no nos llevaría mucho tiempo enunciar la contribución que esta parte de la *República* hace a la doctrina epistemológica de Platón. Pero desgraciadamente hay ciertos puntos que han de ser mirados con más detalle. Es evidente que los tres símiles están muy íntimamente relacionados entre sí y con el programa educativo que prologan. Sin embargo, la comparación del status de la belleza al del sol suscita problemas que pertenecen más a la cosmología que a la epistemología, y voy a dejarlos para el siguiente capítulo. También diferiré cualquier consideración detallada del programa educativo propuesto. Esto permitirá que atendamos de inmediato los problemas referentes a los símiles de la Línea y de la Caverna

Podemos entender que el «símil» de La línea consite en la fórmula $a{:}b :: c{:}d :: a + b{:}c + d$. Dice, por lo tanto, que la relación entre ciertos pares de términos es idéntica o en todo caso similar a la relación entre otros ciertos pares. Se usa comúnmente una «analogía» de este estilo cuando la relación entre uno de los pares de términos que aparecen en ella le es conocida al oyente, y el propósito de la analogía es familiarizarlo con la otra relación diciéndole que es como la conocida. Es probable que

sea esto lo que Sócrates está haciendo en este caso. Por lo tanto, valdría la pena preguntar cuál de las relaciones (la que se da entre *a* y *b*, la que se da entre *c* y *d*, o la que se da entre *a* + *b* y *c* + *d*) entiende Sócrates que es conocida y usa como base de la analogía. Hacer esto nos permitirá ver qué valores asigna Sócrates a sus variables.

Comienza asignando a *d* las sombras y reflejos, y a *c* los originales de los cuales éstas son imágenes. Sin embargo, después dice que *b* es cierta condición mental, a saber, aquélla en la cual tenemos que usar hipótesis como si fueran primeros principios; y que *a* es otra condición mental, a saber, aquélla en la cual usamos hipótesis como bases a partir de las cuales empezamos a buscar primeros principios. Este, por supuesto, es un conjunto heterogéneo de valores: dos clases de objetos visibles y de estados mentales. Sin embargo, en seguida (511 d-e) ofrece una lista homogénea asignando a cada segmento de su línea, o a cada variable, «una condición de la mente»; *a* pasa a ser la *nóêsis*, *b* la *dianoia*, *c* la *pistis* y *d* la *eikasia*. Cuando posteriormente vuelve a la analogía en 533 e-534 a da una versión ligeramente modificada de esta lista homogénea, y pienso que podemos suponer que estos cuatro términos homogéneos son los términos de las relaciones entre los cuales se asume que se da la analogía. Por lo tanto, no tenemos que torturarnos el cerebro para ver cómo la *nóêsis* podría mantener con la *dianoia* las relaciones que las cosas mantienen con las sombras. La *nóêsis* está con la *dianoia* en la relación en que está la *pistis* con la *eikasia*, donde la *pistis* es un estado de la mente correlacionado con mirar las cosas y la *eikasia* un estado de la mente correlacionado con mirar las sombras (etc.).

La analogía, pues, dice que la *nóêsis* es a la *dianoia* lo que la *pistis* a la *eikasia*, y la suma de los dos primeros términos a la suma de los dos segundos, donde se entiende que la *epistêmê* es la suma de los dos primeros, y la *doxa* la suma de los segundos[41]. En la suposición de que una de estas relaciones se usa para ilustrar las otras, ¿cuál es la relación que se supone que ya entendemos?

En este momento sabemos más o menos lo que significan las palabras *epistêmê* (o *gnôsis*) y *doxa*. ¿Qué pasa con las otras cuatro palabras? *Eikasia* debe significar algo así como «conjeturar» o «representarse por similaridad». *Pistis* significa algo así como «fiabilidad» o «confianza», aunque se puede usar para significar «prueba» o «fundamento de la confianza»[42]. Hay, en consecuencia, una clara diferencia de significado entre estos dos términos. La diferencia entre *dianoia* y *nóêsis* no es tan clara. *Dianoia* debe significar algo así como «pensamiento» y *nóêsis* bien podría haberse usado más o menos como su sinónimo, aunque evidentemente aquí éste no es el caso. Es perfectamente claro, pues, que no podríamos saber cuál es la relación entre estos dos términos atendiendo al significado de las palabras usadas para nombrarlos. Cuando volvemos la atención de los significados de las palabras a las naturalezas de los estados que nombran, obtenemos un resultado similar. Tenemos alguna idea, pero querríamos

algo más de lo que Sócrates entiende que son la *epistêmê* y la *doxa* y de la relación entre estos estados. Por otro lado, está claro que Sócrates no podía esperar (y no lo hacía) que viéramos al instante qué era lo que quería decir cuando hablaba del estado de la mente en el cual tenemos que tratar las hipótesis como primeros principios, y contraponía éste con el estado mental en el cual usamos hipótesis como bases a partir de las cuales buscar primeros principios. Pero, por supuesto, estamos familiarizados con la diferencia que hay entre ver una cosa y ver una sombra o reflejo, y podemos usar nuestro sentido común para figurarnos la relación epistemológica que hay entre estas predicaciones. Además nos ayuda la aplicación de los dos términos *pistis* y *eikasia* a estas predicaciones de una manera en la cual no nos ayudan los términos *nóêsis* y *dianoia*[43]. Es evidente que si puedo ver algo tengo fundamentos para confiar en ello, mientras que si sólo estoy mirando una sombra estoy confinado a conjeturar. Por consiguiente, está perfectamente claro que Sócrates pretende iluminar la relación existente entre *nóêsis* y *dianoia*, y que está sacando la luz o de la relación entre *epistême* y *doxa* o de la que hay entre *pistis* y *eikasia*. Puesto que esta última relación es la única familiar al sentido común es probable que sea ésta la que se pretende que proyecte luz. Esta conclusión se refuerza por la reflexión de que tiene poco objeto traer a colación la relación más bien poco importante intrínsecamente entre ver cosas y ver sombras, a menos que se traiga para iluminar las otras dos relaciones mucho más interesantes. La conclusión razonable parece ser que la analogía está orientada a decirnos que la relación entre *nóêsis* y *dianoia* y la relación entre *epistêmê* y *doxa* se pueden comparar a la relación que hay entre un hombre que está mirando una cosa y un hombre que está mirando una imagen. Un argumento más en apoyo de esta conclusión es que Platón está usando a lo largo de toda la sección hechos bien conocidos acerca de la experiencia visual para ilustrar lo que desea decir sobre el pensamiento.

Lo que no está claro es si la expresión *eikasia* o «conjetura» se usa en un sentido subjetivo o objetivo. Es decir, no está claro si el hombre que tiene ante sus ojos una imagen se da cuenta de este hecho y está usando los rasgos de la imagen como pistas de la naturaleza del original, o si por el contrario, es engañado por la imagen y asume que está mirando una cosa auténtica. En el primer caso, estaría conjeturando subjetivamente; en el último podríamos decir que estaba conjeturado objetivamente, y podríamos decirlo con intención peyorativa. Si Platón quería hablar bien de la *doxa* y la *dianoia* las habría comparado al estado mental de un hombre que hace lo más que puede con la información indirecta que nos da una imagen de su original; si quería hablar mal de ellas las habría comparado a la condición del hombre al cual engaña la imagen. Pienso que de hecho Platón quería hacer las dos cosas, porque en particular desea decirnos que las entidades que se estudian al nivel de la *dianoia* (a saber, las entidades matemáticas) *se pueden* usar como pistas que nos permitan captar las

formas, pero al mismo tiempo que *de hecho* los matemáticos las tratan equivocadamente al no intentar ir más allá de ellas. Por esta razón deberíamos decir probablemente que la condición descrita como *eikasia* no es ni de conjetura sutil ni de engaño, sino, más en general, la condición de tener el tipo de conocimiento de segundo orden de una cosa que poseemos cuando sólo vemos una imagen de ella. La *pistis*, por el contrario, será la condición en la cual tenemos derecho a confiar porque podemos ver realmente la cosa que juzgamos.

Esta explicación de los significados de los términos *eikasia* y *pistis* habrá de ser revisada en un estadio posterior de la discusión, porque es parte de mi argumento que en el Libro Séptimo cambia ligeramente el significado de estos dos términos con la complicación que introduce la subdivisión del pensamiento empírico en dos grados en el símil de la Caverna. Hablando estrictamente, estos dos grados están relacionados entre sí como la *eikasia* se relaciona con la *pistis* (en el sentido en que se introdujeron estos términos en el símil de la línea), pero Platón habla como si estos dos grados *fueran* la *eikasia* y la *pistis*. Pero hay que posponer esta complicación hasta que hayamos examinado el de la Caverna.

Entre tanto, por lo que respecta a la Línea *eikasia* parece significar «tener sólo una imagen para ir tirando», y *pistis* parece significar «tener fundamentos para confiar porque la cosa misma está ante nuestros ojos». Cuando al principio asigna imágenes a *d* y sus originales a *c* en 509 d 9, Sócrates dice que está dividiendo su línea en términos de «claridad y no claridad» (*safeneia* y *asafeia*), y esto, seguramente, llama la atención sobre la diferencia que hay entre la visión correcta que obtengo de una cosa que está ante mis ojos y la pobre visión que obtengo de una cosa de la cual sólo veo una sombra o reflejo. Este es, pues, el contraste fundamental, y se usa para iluminar los contrastes entre *nöesis* y *dianoia*, cuyos dos términos, se implica claramente en 511 e 3, también difieren en *safeneia* o claridad[44].

Por consiguiente, nuestra próxima cuestión debe ser la de las identidades de *nöesis* y *dianoia*. En este capitulo no diré mucho sobre el tema[45]. Entiendo que el proceso al que Sócrates llama *nöesis* es el mismo que el que llama dialéctica, aunque la palabra *nöesis* (que probablemente significa algo así como «ver con la mente») realmente se refiere al éxito de este proceso. Es mediante este proceso como intentamos «llegar a lo que es cada cosa» (532 b 1) sin la ayuda de los sentidos, o «captar la explicación inteligible (logos) de la naturaleza esencial (ousia) de cada cosa» (534 b 3). Culmina en la visión de la bondad, la cual también proporciona la luz que se ha estado usando todo el rato. La palabra *dianoia* se refiere para Sócrates a las disciplinas matemáticas que describe. No nos dice textualmente que no haya otro capitulo del pensamiento que merezca el titulo de *dianoia*, pero no da ninguna indicación referente a la identidad de alguna otra. Si hubiese alguna otra disciplina que se pudiera llamar *dianoia* esperaríamos que tuviese las siguientes características, derivadas de las descripciones de Sócrates y Glaucón en la Línea.

Sería una disciplina en la cual tendríamos que «buscar a partir de hipótesis» (510 b 5), e ir no hacia una *arjé* (principio, primer principio o fuente) sino hacia un *teleuté* o fin. Haría uso de las cosas físicas a la manera como los matemáticos hablan acerca de las formas de las cosas físicas, tal como un cuadrado dibujado, aunque no estén pensando[46] acerca del cuadrado dibujado sino acerca del «cuadrado mismo» al cual el cuadrado dibujado «se parece» (510 c 5-8). Sería incapaz de ir más allá de las hipótesis (511 a 5) y no intentaría «dar cuenta» de las cosas que hipotetiza (510 c 6). Su objeto consistiría en las cosas que son «inteligibles dado una *arjé*» (511 d 2) y merecería el titulo de *dianoia* (implicando que queda entre la *doxa* y el *nous*) porque aunque su objeto conste de cosas que han de ser investigadas por la mente y no por los sentidos no logra *nous* o comprensión de ellas en virtud del hecho de que, al faltarle la *arjé*, tiene que usar hipótesis (511 c-d).

No es demasiado difícil ver lo que esto significa en términos de las matemáticas. Los matemáticos no sacan sus reglas para probar que el cuadrado de la diagonal de cierto cuadrado es el doble del área del cuadrado del cual es diagonal. No hacen experimentos con puñados de cerillas para probar que $7 \times 7 = 49$. Usan sus mentes y no sus sentidos para probar sus teoremas. Establecen que las unidades de las que se ocupa la aritmética son indivisibles e iguales entre sí (lo cual no es verdad de las unidades ordinarias tales como el ganado), y, por lo tanto, son entidades que pueden ser captadas por la mente pero no con los sentidos (525 d-526 a). De hecho, para hacer matemáticas tenemos que realizar un esfuerzo de abstracción. Pero los matemáticos no llevan esto a su conclusión y conceden explícitamente que tratan con entidades totalmente abstractas. En geometría no intentan preguntar qué es la cuadraticidad; suponen que esto es «evidente para todos los hombres» (510 d 1) y, por lo tanto su discurso tiene que mencionar entidades que uno sólo se puede representar como formas de cosas físicas, límites de superficies físicas. Aunque Platón habla principalmente de la geometría está claro que piensa que algo similar se aplica al caso de la aritmética. Supongo que lo que él tenía en mente deberá ser algo del siguiente tipo: decimos que las unidades, que pueden por ejemplo, ser emparejadas en números pares pero no impares, no son unidades físicas; sin embargo, debido a que no tenemos una concepción abstracta de lo que es la unidad, hemos de representarnos nuestra unidad aritmética como una chinita pequeña y sin características (las «canicas» pitagóricas), y sin duda tendremos que representarnos el emparejamiento como un proceso físico de colocar lado a lado. No tenemos unos *Principia Mathematica* que nos digan cómo construir las operaciones aritméticas tales como la división a partir de nociones pertenecientes a la lógica general, esto es, no tenemos una aplicación especial para el tipo de entidades que hemos de visualizar. En consecuencia, nuestro pensamiento matemático tiene una conexión esencial con entidades físicas, conexión que es impropia y

desde luego considerada impropia por las reglas de procedimiento que los matemáticos postulan.

La dialéctica es el proceso mediante el cual, creo, vamos de la dianoia a la *nöêsis*. La dialéctica «hace su camino destruyendo hipótesis» (533 c 8), o en otras palabras, haciendo lo que los matemáticos dejan por hacer cuando «permiten que sus hipótesis queden intactas, y no dan cuenta de ellas» (*ibid.* c 2). El rasgo de la *dianoia* al que aquí se refiere, creo, es aquél en virtud del cual los matemáticos dan por supuestas cosas tales como la división de los números en pares e impares o la clasificación de los ángulos en tres tipos como «evidente para todos los hombres». Dar estas cosas por supuestas es objetable y ha de impedirse, pero no primariamente porque haya alguna duda acerca de la verdad de las proposiciones que aparecen en estas «hipótesis». Es objetable porque las entidades que los matemáticos dan por supuestas son «inteligibles dada una *arjê*». Es decir, es un error dar por supuesta una noción tal como la del número par y no intentar dar cuenta de ella. Podemos, ciertamente, proseguir hacia el *teleutê* o fin (es decir, podemos deducir las consecuencias de nuestra hipótesis o probar teoremas) sin dar una explicación, pero no podemos avanzar hacia la *arjê*, fuente o primer principio. No podemos hacerlo porque a menos que intentemos dar cuenta de nociones tales como *número par* no podremos discernir la fuente de la división de los números en pares e impares, el principio abstracto que, en su aplicación a agregados de unidades, implica que el número de todo agregado alterno ha de ser par. Por lo tanto, tendremos que aceptar como cuestión de hecho que todos los números son pares o impares, y perderemos la posibilidad de ver la necesidad racional de esto, aunque es inteligible dada una *arjê*, esto es, es el tipo de cosa cuya necesidad racional tiene que ser descubrible. También pienso que es el caso (Platón no dice explícitamente esto en ningún sitio, pero en varias ocasiones parece la interpretación natural de su lenguaje) que es *debido a* que no intentamos buscar el *logos* o necesidad racional de las cosas que damos por supuestas en las matemáticas por lo que estamos forzados a representárnoslas en términos sensibles. Creo que el pensamiento subyacente a esto es que debemos ser capaces de alcanzar una comprensión abstracta de principios como la cuadraticidad o la circularidad, y que si podemos hacerlo no tenemos por qué representarnos tales entidades en términos de límites de superficies físicas, y que en tanto no podamos hacerlo tendremos que considerarlas de esa manera. Este es el sentido en que la *dianoia* está obligada (510 b 5) a usar hipótesis y a apoyarse en lo sensible. Esa obligación no la provoca la naturaleza del objeto de las matemáticas sino la ausencia de voluntad por parte de los matemáticos de dar una explicación. Casi se podría decir que la obligación es lógica, porque algo que no se apoyara en hipótesis no sería *dianoia*. La *nöêsis*, al ser lo que obtenemos cuando hacemos dialéctica y perturbamos nuestros presupuestos, implicará comprender la necesidad racional de las disfun-

ciones, clasificaciones, etc, que la *dianoia* da por supuestas, culminará en la aprehensión del principio supremo racional, la naturaleza de la bondad, y nos librará de toda dependencia de lo sensible. Cómo se consigue esto es algo que debe quedar para otro capítulo[47].

Ahora podemos ver que no sería fácil imaginar una disciplina distinta de la matemática que pueda merecer el título de *dianoia*. Para que un tema sea *dianoia* ha de ser semi-abstracto de la manera que las matemáticas del tipo que Platón está describiendo son semi-abstractas. Las matemáticas dependen del acto de abstracción mediante el cual alcanzamos las nociones de espacio y cantidad, y construye reglas de procedimiento que nos permiten hablar acerca de cosas físicas sin hacer referencia a ninguna de sus cualidades físicas. Es fácil ver que nos podría tentar decir que en las matemáticas estamos hablando acerca de cosas físicas *sólo en tanto que están ordenadas* (éste es un uso deliberadamente laxo de la noción de orden), y que por lo tanto podríamos llegar a pensar que las matemáticas nos ofrecen un ámbito único de «imágenes» de los principios abstractos de orden cuya imposición a las cosas físicas las hace susceptibles de tratamiento matemático.

Esto nos lleva a la cuestión de cómo es que la *dianoia* es a la *nöêsis* lo que la *eikasia* a la *pistis*. El significado de esto debe ser que en estado de *dianoia* un hombre tiene ante su mente imágenes de los objetos que percibe directamente en el estado de *nöêsis*. Está suficientemente claro que los objetos que percibe directamente la *nöêsis* son formas (sean éstas lo que sean); y, por lo tanto, los objetos próximos, como podríamos llamarlos, de la *dianoia* han de ser imágenes de las formas. Si la *dianoia* es idéntica a las matemáticas, esto debe significar que las cosas acerca de las cuales hablan los matemáticos (cuadrados y círculos, quizá, números pares e impares, y entidades similares) son imágenes de las formas. El que ha alcanzado el nivel de abstracción en que puede hablar de los círculos como contrapuestos a los platos, de los rectángulos como contrapuestos a las mesas, ha alcanzado el nivel de «conjeturar acerca de las formas», las cuales percibe indirectamente porque tiene ante su mente sus imágenes.

Esto debe ser lo que se nos quiere decir en la Línea acerca de la relación entre *dianoia* y *nöêsis*. ¿Qué significa esto? Pienso que, más o menos, el significado es el que indiqué al final del penúltimo párrafo. La tesis de Platón era, creo, que la forma, estructura, principio o lo que sea que constituye una entidad matemática tal como un círculo no tiene una aplicación esencial en el espacio. Tales principios se pueden expresar en encarnaciones espaciales, pero en sí mismos son anteriores a tales encarnaciones y no dependen de ellas. Más aún, son susceptibles de encarnaciones distintas de las espaciales. La encarnación espacial de las formas tiene sobre todas las demás encarnaciones la ventaja de que son especialmente cercanas a los originales porque la «materia» de la encarnación —el espacio— es algo abstracto, algo que no tiene propiedades que

la pertenezcan y que puedan comprometer la pureza de la encarnación o distraer la atención de ella.

¿Cómo llegó Platón a tener tales puntos de vista? Ya hemos sugerido que pudo haber seguido una línea de pensamiento similar a la que, como conjeturamos, subyace a la definición pitagórica de la justicia como el número 4. La justicia es reciprocidad; 4 es el primer cuadrado. Pero en 2×2 el número primero trata al segundo de la misma manera que el segundo trata al primero; uno dobla al otro. Igualmente cuando usted me golpea a mi y yo me vengo, cada uno de nosotros hace al otro lo que el otro le hace a él. Por lo tanto hay una identidad de estructura entre la operación aritmética de elevar al cuadrado y la operación humana de tomar venganza[48]. Incidentalmente, es de suponer que la misma estructura es también común a un cuadrado geométrico. Platón hace hincapié en que el hombre que va a hacer dialéctica ha de llevar al mismo paso sus estudios matemáticos y ver su parentesco (531 d), y pudiera ser que él pensara que es cuando vemos la identidad de estructura entre un rectángulo equilátero y un número cuyos factores son $n \times n$ cuando estamos listos para separar la estructura de sus encarnaciones y poseer la noción que podría tener otras encarnaciones no matemáticas.

Hay otros ejemplos de principios que tienen encarnaciones matemáticas y no matemáticas. La igualdad es una relación matemática que existe en dos formas, «aritmética» y «geométrica», y estas dos formas de igualdad también se encuentran en la sociedad humana. En efecto, el *Gorgias* afirma que el conocimiento de las matemáticas ayudará al político a distinguir las dos clases de igualdad en la sociedad (*Gorgias* 508 a). También está el pasaje del Libro Décimo de las *Leyes* (*Leyes* 897-8) donde el Extranjero habla del círculo como una imagen de la inteligencia; el mismo principio de autoconsistencia que constituye la inteligencia se expresa también en términos espaciales bajo la forma de movimiento en círculo. Así pues, hay ejemplos tales como éstos de estructuras o principios que se pueden expresar en términos espaciales o numéricos para darnos entidades o relaciones familiares a los matemáticos, pero que se manifiestan capaces de encarnación no matemática. Tales ejemplos pueden muy bien haber sugerido el pensamiento de que dondequiera que encontremos relaciones precisas entre magnitudes espaciales o numéricas estamos tratando con un orden que ha impuesto la razón. Pero para Platón la razón es algo independiente de la existencia de espacio o de objetos físicos. Por consiguiente, puede parecer que el orden que la razón puede imponer a tales entidades debe ser algo independiente de ellas aunque capaz de incorporarse en ellas. Pero si hay estructuras manifiestamente existentes (tales como la circularidad) que son, por así decir, neutrales entre encarnaciones matemáticas y no matemáticas, se puede entender que esto confirma la idea de que «en sí mismas» estas estructuras son independientes de toda encarnación. Es natural pensar que algo que puede existir en esta o aquella forma también debe ser capaz de existir sin ninguna forma en absoluto, simplemente «en sí mismo». Son las entidades existentes, en este sentido, «en sí mismas» las que podemos conocer al nivel de la *nóesis*, y son sus encarnaciones matemáticas aquellas con las que nos familiarizamos al nivel de la *dianoia*. Es debido a que las cosas con las cuales nos familiarizamos en este nivel son de hecho imágenes de principios puros de la razón por lo que los estudiantes tienen que hacer matemáticas antes de empezar con la dialéctica.

Un filósofo moderno podría conceder que quizá se pueda detectar alguna analogía entre la igualdad en matemáticas y en teoría política, pero se apresuraría a protestar que sería un sueño ocioso suponer que podamos alguna vez llegar a conocer algo llamado «la igualdad misma» que es la esencia pura de las incorporaciones matemática y política. Mi sugerencia es que Platón no consideraba esto un sueño ocioso. Hay dos puntos que quizá puedan hacer mas fácil de aceptar esta sugerencia. Uno es que puede ser que Platón primariamente deseara hacer una observación pedagógica más simple que no arrastrara la noción de «igualdad misma» y entidades por el estilo. Esta observación se hace de hecho en el pasaje del *Gorgias* (508 c) citado anteriormente. Consiste en que podemos enseñar a un hombre en la atmósfera aséptica de las matemáticas a realizar distinciones que excitan la pasión en política. Un hombre puede aprender en las matemáticas que hay dos tipos de igualdad, y el hombre que ha aprendido esto por ese medio será incapaz de suponer que «igualdad» sólo puede tener un significado en política. Por consiguiente hay un valor pragmático en la propuesta de que los legisladores futuros se eduquen en las matemáticas. Pero Platón pudo haber pensado que si esto era así tenía que deberse al hecho de que las dos igualdades son encarnaciones de «la igualdad misma» y lo mismo con cualesquiera otros ejemplos que tuviese en mente. Esta observación pragmática pudo haber conspirado con su creencia cosmológica en una razón independiente del mundo físico para hacerle pensar que era necesario postular entidades tales como la igualdad misma. Pero el segundo punto es que no es seguro que Platón deseara postular tales entidades de la manera más abierta. Ciertamente creía, si estoy en lo cierto, en la posibilidad de conocer cosas como «la igualdad misma» pero no se sigue del todo que esta fuera, por así decir, una esencia que podríamos extraer de sus encarnaciones y etiquetar. Es decir, conocer la igualdad misma de acuerdo consigo misma no implica necesariamente ser capaz de *decir* lo que es; podría ser suficiente con ser capaz de *ver* la analogía entre las encarnaciones. No tiene por que haber necesariamente un *logos*, definición o explicación, que sea el *logos* de la igualdad pura. Más avanzado este capítulo veremos que, en todo caso, en algunos momentos Platón parece haber dudado de que siempre se pueda decir aquello de lo cual se puede decir que conocemos; quizá a veces pueda considerarse conocimiento cierta habilidad para desembarazarse de los intentos de refutación[49]. En

efecto, en este pasaje habla varias veces de «dar un *logos*» como algo que debe ser capaz de hacer un dialéctico y ciertamente dice en un lugar (534 b 3) que el dialéctico capta la explicación de la esencia de cada cosa. Pero también dice que llegamos a conocer las formas intentando dar cuenta de las entidades que hipotetizan los matemáticos. Por lo tanto es concebible que pensara que llegar a conocer una forma era lograr una comprensión que no podía expresarse en una fórmula, y que de este modo «conocer la igualdad misma» no era muy diferente de entender la analogía que hay entre sus diversas encarnaciones. Tenemos que maniobrar entre los dos peligros gemelos de tomar el lenguaje de Platón demasiado literalmente, cargándole así de demasiada ontología, y de traer sus pensamientos demasiado cerca de los nuestros mediante una interpretación excesivamente flexible.

Independientemente de lo que pensemos sobre en qué consiste la experiencia de «conocer la igualdad misma», nuestra tesis es que tal logro es lo que cuenta como *nöêsis* y que la incorporación matemática de la igualdad con la que nos familiarizamos al nivel de la *dianoia* es una imagen de la forma y se puede usar para «conjeturarla». Así es como la *dianoia* es a la *nöêsis* lo que la *eikasia* a la *pistis*. Ahora surge la pregunta de si *todas* las formas tienen imágenes al nivel de la *dianoia*. Puede que haya lectores que estén más o menos de acuerdo con lo dicho hasta ahora, pero que deseen añadir que, por supuesto, son sólo las formas que tienen imágenes las que se pueden estudiar al nivel de la *dianoia*, en todo caso si la matemática y la *dianoia* son lo mismo. Sólo las formas «matemáticas» pueden tener imágenes matemáticas. Pienso que este punto de vista es erróneo, pero tiene dos argumentos a su favor. Uno es que en la *República* Platón parece creer en todo tipo de formas, incluyendo las de artefactos, como las mesas y las camas; y es absurdo creer que haya imágenes de la cam-idad y la mes-idad entre las entidades de las matemáticas, como tendría que haberlas si la *dionoia* consistiera en familiaridad con las imágenes de todas las formas. El segundo argumento a favor del punto de vista de que no consiste en esto es que en el símil de la Caverna hay tres tipos de *simulacra*. Están las sombras de la pared, que son en las que cree la gente vulgar, están los reflejos en el estanque de fuera, que se pueden considerar plausiblemente como las cosas acerca de las cuales hablan los matemáticos, pero también están los muñecos que proyectan las sombras; ¿y cuáles son éstos? Podríamos hacerles lugar si pensáramos que mientras las formas como la cuadraticidad y la igualdad tienen imágenes matemáticas, otras como la justicia y la cam-idad tienen imágenes menos abstractas, más sensibles, imágenes que se captan por medio de los sentidos y por consiguiente apropiadamente ubicadas en la Caverna y representadas como muñecos: como muñecos porque son realidades en comparación con las formas, en cuanto que imágenes de formas, pero realidades derivadas, en cuanto que imágenes.

No intentaré enfrentarme a este segundo argumento hasta que no hayamos tratado de la Caverna, y sólo ofreceré un esquema de respuesta al

primero. En realidad el argumento depende de la cuestión de que implique «creer en la existencia de una forma de tal y tal». No hay duda de que en el Libro Décimo de la *República* Platón muestra creer, en algún sentido, en la existencia de una forma de las camas y de las mesas; y si esto significa que además de entidades tales como la justicia y la circularidad creía también en un principio independiente de la cam-idad, entonces sería muy difícil suponer que esto último pudiera tener una imagen matemática. Sin embargo, como veremos en otra parte[50], Platón tenía al menos una tendencia, en todo caso en algunos períodos, a considerar las formas «adjetivales» tales como la igualdad, como más importantes que las formas «sustantivales» tales como la cam-idad. Quizá tenía la sensación de que «lo que es ser una cama» se podía considerar como una función compleja de las propiedades que han de exhibir las camas. Después de todo podemos dar cierta explicación de a que se han de parecer las camas mencionando propiedades tales como la rigidez, la rectangularidad, y así sucesivamente. El contexto del Libro Décimo no exige que la cam-idad sea una forma totalmente independiente; sólo exige (y lo mismo en el caso de la forma de una lanzadera en el *Cratilo*) que un principio de organización es previo a las cosas que se organizan de acuerdo con él.

De cualquier modo, me gustaría destacar que en los Libros Sexto y Séptimo de la *República*, cuando Platón habla de las formas no está pensando en principios particulares de organización tal como el de las camas, sino de principios más generales, principios que estén envueltos en la organización de cualquier cosa. He sugerido que esto se puede reconciliar con lo que dice de las camas en el Libro Décimo. Si no se puede, yo preferiría volver a la hipótesis del desacuerdo entre las dos partes de la *República* antes que conceder que son sólo las formas matemáticas aquellas con cuyas imágenes están familiarizados los matemáticos. Pues a partir de la línea, y también a partir de las propuestas educativas de Platón, se aclara que pretende que creamos que el matemático está en una posición única, no sólo con respecto al conocimiento de formas matemáticas, sino también con respecto al conocimiento que necesitamos poseer para gobernar nuestras vidas y nuestras ciudades. Por consiguiente, es una confusión decir que hay formas matemáticas y formas éticas y que sólo las primeras tienen sus imágenes entre los objetos próximos de los matemáticos. No hay formas matemáticas y formas éticas; sencillamente hay formas, o principios de orden, todos los cuales, a pesar de todo lo que Platón dice en contra, tienen sus encarnaciones matemáticas y también sus encarnaciones no-matemáticas, y pueden ser relevantes igualmente para el estudio de la cantidad ordenada y de la vida ordenada.

Se puede replicar que, incluso si de algún modo decidimos ignorar la cam-idad y la mes-idad, sigue siendo absurdo decir que todas las formas tienen encarnaciones matemáticas. ¿Cuál es la encarnación

matemática de aquello cuya presencia en algo hace a una cosa bella o moralmente buena? ¿Estaremos acaso oyendo que los triángulos son imágenes de la belleza y los pentágonos de la virtud? La mitad de la respuesta a esto es que no es tan absurdo como parece, siempre y cuando no lo miremos demasiado atentamente. Hemos de recordar el enorme papel que nociones como armonía y proporción representan en las teorías éticas, políticas y estéticas de Platón. No es difícil suponer que pudo haber pensado que los matemáticos estaban familiarizados con la armonía y la proporción en sus formas matemáticas. De este modo pudo haber llegado a pensar, lo cual de algún modo deseaba pensar *a priori*. que todo principio cuya aplicación tiene como resultado algo definido y ordenado, es susceptible de aplicación al espacio y la cantidad y, en consecuencia, tiene encarnación matemática. Pero la segunda mitad de la respuesta a esta objección es que no necesitamos apoyarnos en una idea sustentable para encontrar una interpretación correcta del símil de la línea. Pues Platón no repite en ninguna otra parte lo que dice en este pasaje acerca del papel especial representado por los matemáticos en el proceso de llegar a conocer las formas; y es al menos posible que la razón por la cual no lo hace es que aquí ha dado un esquema de una línea de pensamiento que le parecía prometedora, pero que nunca fue capaz de desarrollar satisfactoriamente en detalle. Puede ser que las dificultades que nos atribulan a nosotros también le atribularan a él.

Para resumir, pues, la interpretación que estoy ofreciendo del símil de la Línea es que igual que los objetos de la visión tienen sus sombras que en ocasiones pueden engañarnos, pero que se pueden usar para conseguir pistas de cierto tipo acerca de la naturaleza de sus originales, también los objetos de la mente, las formas o principios de orden, tienen imágenes con las cuales podemos contentarnos, pero de las cuales también podemos y debemos hacer uso como pistas para conocer la naturaleza de los principios de los cuales son imágenes; y esto es así porque todo principio de orden es aplicable a la ordenación del espacio y la cantidad, y por consiguiente aparece en tales aplicaciones en las ciencias matemáticas. Las entidades de las matemáticas no son principios puros; son encarnaciones de tales principios, pero encarnaciones abstractas, pues la disciplina del estudio matemático ha purgado de ellas todo elemento material con excepción del espacio y la cantidad. En consecuencia, todo lo que necesitamos, para coger el elemento formal en su pureza, es llevar más lejos el proceso y librarlos de este elemento material residual. Por esto es por lo que las matemáticas desempeñan un papel especial en el aprendizaje de aquéllos que tienen que captar el elemento formal en su pureza para reconocerlo en sus encarnaciones morales y políticas, y para ejecutar éstas.

Pasamos ahora a los problemas conectados con el símil de la Caverna.

Hay dos niveles dentro de la Caverna, el de los prisioneros que no pueden ver sino sombras, y que, como dice Sócrates, nos representan a «nosotros», y el del hombre liberado forzado a mirar a los muñecos y a reconocer que éstos son el origen de las sombras. La cueva representa el mundo visible, y esto parecería significar que todo lo que ocurre allí supone algún tipo de uso de los sentidos. Cualquier estado de iluminación que consista en el ejercicio del pensamiento abstracto está representado por algo exterior, en la luz del día. Por lo tanto si hay estos dos niveles dentro de la cueva esto significa que Platón distingue dos grados de pensamiento empírico, del inferior de los cuales se dice que es característico de «nosotros».

Ahora bien, los dos grados están relacionados precisamente como ver sombras y ver originales; y puesto que esta relación ha sido el motivo central de la Línea, sería demasiado pedirnos que no interpretáramos el presente pasaje, que está una página más adelante, a la luz del anterior. Esto ha desconcertado a muchas personas, pues dicen que Platón no puede querer decirnos seriamente que la enorme falta de iluminación a partir de la cual empezamos todos nosotros consista en no ver sino sombras y confundirlas con realidades. En nuestra interpretación de este pasaje admitimos que esto era precisamente lo que ocurría, y nos ocupamos de la dificultad diciendo que Platón está haciendo analogías. Es decir, igual que en la Línea nos decía que hay dos grados de pensamiento abstracto que están relacionados entre sí mediante la relación que se da entre ver sombras y ver cosas directamente, de la misma manera hay que entender que nos está diciendo que hay dos grados de pensamiento empírico entre los cuales se da la misma relación. Lo que hacen los prisioneros en su banco está en relación *eikasia/pistis* con lo que hace el hombre forzado a mirar las marionetas. También decidimos caracterizar el estado de la mente de los prisioneros del banco como el del «artista» y el del hombre que ve las marionetas como el del «artesano». Ahora hay que decir algo para explicar y justificar esto.

Lo que exige primariamente una explicación es el uso que hace Platón de expresiones como «el reino que se revela mediante el sentido de la vista» (517 b 2) que sirven como comparación para describir el interior de la cueva. Pues generalmente se está de acuerdo en que el principal interés de Platón en los prisioneros de la cueva va dirigido a su incapacidad moral y política, y no visual. En la pared trasera hay sombras de la justicia y cosas por el estilo y son éstas las que primariamente los iluminados, que han visto los originales en el mundo exterior, ayudan a los prisioneros a identificar (520 c). Lo relevante es nuestra propensión a la ilusión moral y política, no óptica. ¿Por qué, entonces, habla Platón de «el mundo revelado por la vista»?

La respuesta es: por ninguna razón, sino por descuido. Platón sabe perfectamente bien que no vemos literalmente con nuestros ojos que es incorrecto robar igual que vemos con nuestros ojos que la cafetera está vacía. Ya antes he lamentado el hábito de Platón de hablar vagamente de los sentidos cuando en realidad quiere dar a entender más bien el sentido

común; ahora es una ocasión para justificar estas lamentaciones. Pues podemos confirmar la sospecha de que Platón está amontonando cosas que, de ningún modo, son visuales bajo «el sentido de la vista» fijándonos en el Libro Décimo. En el pasaje en cuestión (600-4) Platón está hablando sobre la pintura y la poesía. Se refiere a los fenómenos de la ilusión, tal como el del bastón recto que en el agua parece torcido, y los describe significativamente como «proyectores de sombras». Pretende que, al pintar las cosas tal como aparecen, los pintores explotan nuestra propensión natural a ser engañados por estos proyectores de sombras; y dice que las defensas que poseemos contra esta propensión son técnicas tales como medir, contar y pesar. Estas técnicas son, por supuesto, las que emplea el artesano, y es con éste con el que contrapone al pintor. El pintor se ocupa de representar como aparece una cama vista desde cierto ángulo, y desde luego de pintar lo que el hombre vulgar no instruido considera una cama «bella». El artesano se ocupa de enterarse por aquellas personas que usan las cosas que él hace como han de ser éstas, y de hacerlas de esa manera. Para él el *kalos*, belleza o excelencia, de una cama reside en su adecuación a su función; y desea que la cama que hace sea, y no meramente parezca, adecuada para su empleo. Se dice que se ocupa de la *alêceia* o verdad de las camas, y el pintor de los *eidôla* o imágenes (600 e etc.). A esto se añade el comentario de que es el usuario de un objeto quien posee la *epistêmê* de cómo ha de ser, y que el artesano, consultando al usuario, viene a tener *pistis orcê* o *doxa orcê* (*pistis* o *doxa* correctas). Sin embargo, el pintor, el que hace imágenes, no tiene ninguna de estas cosas; simplemente imita lo que el vulgar considera bello.

En esta discusión Platón parece achacar al pintor dos culpas que son distintas pero no se preocupa por distinguir. Una es que el pintor pinta (y el poeta narra) apariencias, lo cual significa que la obra de arte sólo tiene que parecerse a lo que representa desde cierto punto de vista, bajo cierta luz, etc. (y *mutatis mutandis* vale lo mismo para el poeta). De esta manera, el artista es un reproductor de imágenes. Esta es una acusación; es la acusación que introduce en el discurso la noción de imagen, y es la acusación relacionada con los fenómenos de la ilusión óptica, pero no es el cargo principal. La acusación principal es que para complacer a sus clientes el pintor no necesita conocer como ha de ser una cama ni el poeta como se ha de librar una batalla; sólo necesitan ser capaces de reproducir algo que admire el vulgar. Por el contrario el artesano tiene dos virtudes distintas; usa técnicas de medida en lugar de apoyarse en las apariencias y se ocupa más bien del acomodo a la función que de la moda. En uno de los lados del contraste se sitúa un conjunto de practicantes que se ocupan sólo de como «vemos» las cosas (literalmente en el caso de la pintura o metafóricamente en el caso de la poesía), y que intentan complacer a aquellos que sólo se ocupan de la apariencia de las cosas. Tales practicantes producen «imágenes», y para ser hábiles productores de imágenes no necesitan tener ideas precisas acerca de la

naturaleza de lo que pintan, y no tienen ninguna técnica para adquirir tales ideas. En el otro lado de la contraposición, los artesanos (sean los carpinteros que hacen las camas que pintan los pintores, o generales que libran las batallas que narran los poetas) se ocupan de la *alêceia* o realidad de las cosas, y han de tener ideas precisas sobre cómo deben ser, y han de aprender técnicas para hacerlas así.

También podemos señalar que aunque Platón acentúa la analogía entre los pintores y poetas al colocarlos bajo una fórmula común (ambos «hacen imágenes»), es perfectamente consciente de que es sólo una analogía, de que los pintores y los poetas no hacen imágenes en el mismo sentido (603 b). Las imágenes de la justicia, guerra, etc. de las que se ocupa el poeta no son las mismas que las imágenes de camas de los lienzos, porque no hacen el mismo tipo de daño a los que transigen con ellas. La poesía hipertrofia las emociones, mientras que la pintura fomenta la tendencia a juzgar mediante los ojos antes que mediante el cartabón. Las dos artes son perjudiciales de manera diferente, pero ambas pueden ser atacadas juntas debido a la fuerza de la analogía existente entre ellas. Esta reside en el tipo de persona a que apelan ambas. Es el hombre interesado solamente en la apariencia de las cosas que está satisfecho de la belleza de cualquier cosa que parezca convincente, y que hay que separar claramente del hombre práctico que exige profesionalidad e identifica la aceptabilidad del diseño con la utilidad.

Es bastante fácil ver la aplicación de esto a la parábola de la Caverna. Tenemos aquí una contraposición entre dos niveles de pensamiento empírico. El artesano, aunque «mira» la forma, no la conoce; ese privilegio está reservado al usuario, que sería, por supuesto, el filósofo en el caso de los tipos más importantes de artesanía, tal como el gobierno. El artesano está todavía «en el mundo revelado por la vista» porque se apoya en sus sentidos, aunque los complementa con técnicas de medida, y conoce, lo cual no hace el artista, que las cosas no son siempre lo que parecen. Además es un rasgo común de ambos pasajes, que aunque Platón lleva adelante la mayor parte de su exposición en términos del sentido de la vista en realidad está más interesado en la ilusión moral que en la óptica. Hemos visto que éste es el caso en la Caverna, y también está claro que la energía del ataque de Platón en el Libro Décimo va dirigido contra la poesía y no contra la pintura. No creo que Platón realmente esperase convencernos de que la gente que admira las pinturas es más susceptible que el resto de nosotros de ser engañada por los bastones derechos que en el agua parecen torcidos. Le preocupa la poesía, como aclara el final de la discusión (605-8), y lo que le preocupa de la poesía es el juicio moral erróneo que estimula. Por consiguiente, en ambas discusiones Platón cuenta su cuento en términos del sentido de la vista, pero lo que le interesa son las confusiones morales a que están inclinadas cierta clase de personas. Estas personas son aquéllas de las cuales es tratado como característico el hombre interesado sólo por las

apariencias visuales. Se toma este hombre como una especie de paradigma de aquéllos que no se ocupan de la realidad de las cosas. Es descrito como uno que hace o aprecia «imágenes», descripción que es inteligible mucho más inmediatamente cuando se le aplica a él que cuando se extiende a la esfera moral. En consecuencia, en ambos pasajes la noción de imagen es introducida trayendo a cuento el análogo visual de la inepcia moral, y en ambos pasajes se usa el sentido de la vista para ilustrar lo que Platón quiere decir acerca de la moral. Parece haber supuesto, equivocadamente, que con ello aclararía lo que quería decir. El propósito de Platón en la Caverna es fustigar la condición general de la humanidad atribuyéndonos una fe en la realidad de las «imágenes». Esto es atribuirnos a todos la enfermedad que, en el Libro Décimo, atribuye especialmente a los artistas y a su público, pero que sin duda supone nos afecta a todos en mayor o menor medida excepto en el caso de que la inteligencia haya efectuado una cura por medio de técnicas cuasi matemáticas. Platón va más lejos de lo que en realidad pretende ir cuando dice que los prisioneros de la caverna son «como nosotros», si eso implica que ninguno de nosotros se parece al hombre hecho para mirar los muñecos. Sin embargo, probablemente sólo intenta decirnos que la condición de los prisioneros es nuestra condición natural, de la cual podemos, y muchos lo han hecho, salir por medio de la educación que se nos da. En tanto no hayamos escapado, nuestra condición es la del que se contenta con «imágenes», o con las apariencias de las cosas, se trate de objetos de la visión, objetos de juicio moral o algo intermedio.

Ahora podemos ver que podemos decir si queremos que los muñecos sean imágenes de las formas. Esto significará que una cama bien hecha o una batalla bien llevada serán una encarnación auténtica de lo que ha de ser una cama o una batalla, una transacción verdaderamente justa será un caso auténtico de lo justo. Sin embargo, parece entrar dentro de los propósitos de Platón decirnos que no debemos tratar de conjeturar las formas a partir de imágenes de este tipo, sino más bien a partir de las que encontramos en el nivel matemático. Probablemente su razón sea que todo acto justo encarna muchos otros principios además de la justicia. (Recordamos que en 476 a 6 dice que debido a que las formas se asocian entre sí en sus instancias encontramos difícil discernir su unidad.) Es debido a que las camas bien construidas y los actos verdaderamente justos se pueden describir como imágenes de las formas el que éstas estén representadas por muñecos, pero no son las imágenes primarias para sus propósitos pedagógicos, ni son las únicas imágenes que poseen algunas formas, pues los reflejos del estanque son las únicas imágenes que pertenecen a otras. Tanto los muñecos como los reflejos son réplicas de los contenidos del mundo exterior, pero réplicas de tipo diferente.

En el símil de la Línea aparecen dos términos, a saber, *doxa* y *epistêmê* a los cuales hasta ahora hemos prestado poca atención. También ocurre

que Sócrates recapitula y amplía la Línea en el Libro Séptimo (533 d-534 a), y al hacerlo introduce ciertas complicaciones. Debemos ahora atender a estos asuntos.

La primera aparición que hacen los términos *doxa* y *epistêmê*, o más bien *gnôsis*, en el símil de la Línea es hacia el comienzo (510 a 9). Sócrates ha dicho a Glaucón que recuerde la distinción entre lo visible y lo inteligible, ha asignado una parte principal de su línea a lo visible y otra a lo inteligible, ha procedido a dividir las dos partes principales en términos de *saféneia* o claridad y su opuesto, con ello ha progresado hasta el punto de asignar las sombras, etc., a una subsección de la parte principal relacionada con lo visible, y los originales de las sombras a la otra. «¿Estarías de acuerdo», continúa, «en que la línea ha sido dividida en términos de verdad y no verdad de tal modo que, lo que lo creíble es a lo cognoscible es la copia a aquello que copia?» Glaucón lo acepta. Ahora bien, Sócrates con esta pregunta puede querer decir dos cosas, y hay otra que no puede querer decir. A veces se piensa que está usando la palabra *doxa* para referirse a los dos estados que denomina *eikasia* y *pistis*, y *gnôsis* para referirse a los dos que llama *dianoia* y *nóêsis*, y que esta pregunta significa: «¿Estarías de acuerdo en que la razón entre las porciones de línea que representan respectivamente la *doxa* y la *gnôsis* es la misma que la razón que se da entre la porción representante de la *eikasia* y la proción representante de la *pistis?*» Esto es lo que Sócrates no puede querer decir, y la razón de que no pueda querer decirlo es que no vale la pena hacer esta pregunta. Pues prácticamente todo lo que ha dicho hasta ahora Sócrates es que la línea ha de dividirse de tal manera que la respuesta a esta pregunta tenga que ser «Evidentemente, sí». De esto se sigue que no podemos decir que Sócrates hasta ahora ha dicho que la *gnôsis* es equivalente a la *nóêsis* más la *dianoia* y la *doxa* equivalente a la *eikasia* más la *pistis;* y es bueno que no lo haya dicho, porque trastocaría todas nuestras ideas sobre la *doxa* que aprendiéramos que ésta no comprende más que mirar a las cosas físicas junto con mirar sus sombras.

Hay dos interpretaciones de la pregunta de Sócrates que hacen que valga la pena responderla. Por el momento debemos dejar para luego decir cuales son para centrar nuestra atención en las complicaciones que introduce Sócrates cuando recapitula y amplía la Línea a la luz de la Caverna en 533-4. Habiendo dicho que la palabra *dianoia* se aplica a las disciplinas matemáticas, puesto que lo único que es necesario es tener nombres para los diversos estados que indiquen su status relativo con respecto a la *saféneia* o claridad, Sócrates continúa: «Será bueno decir, pues, lo que antes dijimos, y llamar al primer segmento *epistêmê*, al segundo *dianoia*, al tercero *pistis*, al cuarto *eikasia;* y a los primeros dos juntos *nóêsis*, a los dos segundos juntos *doxa*.» Hay dos puntos interesantes aquí. El primero es que Sócrates, por supuesto, no está diciendo lo que dijo antes, porque antes llamó al primer segmento *nóêsis*. Puede ser que Platón haya hecho cometer deliberadamente a Sócrates esta inconse-

cuencia para subrayar el punto de que los nombres no importan, o puede ser que simplemente haya olvidado lo que dijo en el Libro 6. En uno u otro caso la conclusión es que las palabras *nöēsis* y *epistēmē* son más o menos intercambiables en la mente de Platón. Por consiguiente, el segundo punto referente a este pasaje es que ahora Platón dice en efecto que la *nöēsis* y *la dianoia* suman la *epistēmē* (aunque indica que la *epistēmē* y la *dianoia* suman la *nöēsis*), y que la *pistis* y la *eikasia* suman la *doxa*. Dentro de un momento inquiriremos qué significa esto. Entretanto Sócrates sigue diciendo: «La *doxa* tiene que ver con la *genesis* (devenir) y la *nöēsis* con la *ousia* (realidad); y lo que la *ousia* es a la *genesis* la *nöēsis* lo es a la *doxa*, y lo que la *nöēsis* es a la *doxa* así la *epistēmē* es a la *pistis* y la *dianoia* a la *eikasia*[51].»

Por el momento hemos de dejar las partes de esto que tienen que ver con las relaciones existentes entre estados y objetos y considerar lo que se dice acerca de las relaciones mutuas entre los estados mentales. Esto es, en primer lugar, que a y b juntos son la *epistēmē* y c y d juntos la *doxa;* y en segundo lugar que $a + b : c + d :: a : c :: b : d$. (Por supuesto, el segundo de estos puntos se sigue de la fórmula original.) ¿Qué significa todo esto?

Para entender esto tenemos que conceder que las palabras *pistis* y *eikasia*, como antes indiqué, han sufrido un cambio de significado. Ya no comportan el sentido bastante estricto que comportaban cuando se introdujeron en el símil de la Línea, sino que han tomado un sentido nuevo después de la distinción trazada en la Caverna entre dos grados de pensamiento empírico. Ahora la *pistis* se refiere a nuestro estado mental cuando la educación nos fuerza a admitir la realidad de los muñecos, o a cuidarnos, en el lenguaje del Libro Décimo, de la *alēteia* de las cosas, la *eikasia* a nuestro estado mental cuando seguimos aceptando «imágenes». Como hemos visto la relación entre estos dos estados es análoga a la relación original *pistis/eikasia*. La concepción «del artista» de una mesa o de una acción justa es una «imagen» de aquello de cuya *alēcia* se ocupa el «artesano», pues todo lo que conoce el primero es lo que «parece» la cosa en cuestión. Puesto que esto es una consecuencia de lo que la cosa en cuestión parece, se puede decir que el «artista» percibe una especie de sombra de lo que percibe directamente el «artesano». Por consiguiente, la contraposición artesano/artista es análoga al contraste original *pistis/eikasia*. Lo que ha ocurrido ahora es que, a la luz de esta analogía, se ha hecho que las palabras *pistis* y *eikasia* denominen dos estados mentales que son de este modo análogos a la condición que denominaban originalmente las palabras.

Si se concede esto se puede ver que no hay ningún mal en decir (pero sí lo habría habido en decirlo en el Libro Sexto) que la *eikasia* y la *pistis* son colectivamente la *doxa*. Pues ahora la *eikasia* y la *pistis* equivalen respectivamente a los juicios descuidados y cuidadosos sobre los objetos físicos, las acciones morales y el resto de las cosas «reveladas por el sentido de la vista»; y no es complicarse la vida decir que juntas constituyen la *doxa*. Quizá sería posible tratar de tender un puente entre este uso de *doxa* y el que encontramos en el Libro Quinto; pues considerábamos que en el Libro Quinto Platón estaba pensando principalmente en cosas tales como una *doxa* o concepción de la justicia, mientras que aquí, se podría argumentar, está pensando primariamente en una *doxa* o juicio sobre un acto justo particular. Pero pienso que podemos derribar este puente reflexionando que, aunque la gente no teórica habla principalmente de instancias particulares, un observador puede, sin embargo, comentar su concepción de algún término general; López puede tener una concepción de la justicia aunque su posesión de ella consista en los comentarios particulares que hace. Por lo tanto, tender este puente no es algo del todo desencaminado. López es un hombre de *doxa* porque él obtiene su concepción a partir sólo de pensar en particulares. Su *doxa* será *pistis* si lo hace bien.

La ecuación de *epistēmē* y *dianoia* con *nöēsis* tampoco trae ningún mal; pues las dos juntas constituyen la actividad pura de la mente, y supongo que eso es lo que *nöēsis* significa aquí. De haber dicho Platón que la *nöēsis*, o la captación de las formas y la *dianoia*, o comercio con sus sombras, juntas constituyen la *epistēmē*, tendríamos que haber dicho que éste era un uso bastante permisivo de la palabra *epistēmē*. Quizá sea ésta una razón por la cual Platón no se queda en este pasaje con la terminología del Libro Sexto. Sin embargo, precisamente antes de que se abra este pasaje Platón ha observado (533 d 4) que las actividades comprendidas bajo la *dianoia* son a menudo obsequiadas con el título de *epistēmē*. Por consiguiente, el intercambio de *nöēsis* y *epistēmē* no es esencial; y quizá es por eso por lo que no consideró necesario alterar lo que había escrito en el Libro 6.

Podemos ver ahora lo que Sócrates entiende cuando dice que lo que la *nöēsis* es a la *doxa* es la *epistēmē* a la *pistis* y la *dianoia* a la *eikasia*. En cada una de las relaciones el término segundo es inferior al primero, y nos confinamos al término segundo si no nos preocupamos por buscar lo que es último, sino que nos contentamos con imágenes. Una concepción inductiva de un término general es una imagen de este término general, y quedamos confinados al nivel de la *doxa* si nos contentamos con concepciones inductivas (nuestra posesión de las cuales se manifestará principal o totalmente, como vimos, al hacer juicios particulares). Dentro del nivel de la *doxa*, o dentro del nivel de la actividad mental que no aspira a una captación abstracta de los términos generales, quedamos confinados a la *eikasia* si nos contentamos con imágenes en el sentido del Libro Décimo. Dentro del nivel de la *nöēsis*, o nivel que sí aspira a eso, quedamos confinados a la *dianoia* si no intentamos hacer dialéctica.

Hasta el momento hemos visto que la Línea se ha ocupado principalmente de esbozar la parte que tiene a su cargo las matemáticas en la tarea de llegar a conocer las formas, o de lograr una comprensión explícita de

la fuente de luz por medio de la cual realizamos nuestro pensamiento; que la Caverna se ocupa principalmente de añadir a esto que la línea base a partir de la cual hemos de empezar todos nosotros está muy lejos de la meta; y que en el pasaje de recapitulación que acabamos de examinar Sócrates reúne explícitamente estos dos puntos bajo un esquema común. Ahora debemos volver a la cuestión de los «objetos» de los estados mentales que ha distinguido Platón.

Tenemos que considerar tres pasajes. El primero (510 a 8 y ss.) es la pregunta de Sócrates a Glaucón que ya hemos mencionado: «¿Estarías de acuerdo en que la línea ha sido dividida en términos de verdad y no verdad, de tal manera que, lo que lo creíble es a lo cognoscible, es la copia a lo que copia?» El siguiente está al final de la primera descripción de Sócrates de la Línea (511 d-e). Aquí adjudica los cuatro nombres *nöësis, dianoia, pistis, eikasia* a los *pacêmata* o condiciones de la mente que están correlacionadas con (*epi*) los cuatro segmentos de la línea, y continúa (si aceptamos una corrección común de la lectura del manuscrito): «Dispón estas cuatro condiciones proporcionadamente, y comprende que participan en la *safênia* de la misma manera que las cosas con las cuales están correlacionadas (*epi*) participan en la *alêceia*.» El siguiente pasaje está en la recapitulación de la Línea a la luz de la Caverna, y consiste en primer lugar en ese trozo de lo que hasta ahora hemos sólo citado pero que aún no hemos considerado, a saber, que la *doxa* tiene que ver con (*peri*) la *genesis* y la *nöësis* con la *ousia*, y que lo que la *ousia* es a la *genesis* lo es la *nöësis* a la *doxa*; y en segundo lugar en las palabras finales de Sócrates, que «debemos rehusar la cuestión de cual es la proporción que existe entre aquello con lo cual están correlacionados (*epi*) estos estados, y la cuestión de la división entre lo opinable y lo inteligible (*doxastu kai nöëtu*), o nos liaremos en discusiones mucho más largas que las que hemos tenido» (534 a).

En el capítulo anterior, resumiendo la *República*, quedé en suspenso con respecto a la pregunta de si esta parte del diálogo pretende jerarquizar las entidades que corresponden a los estados mentales que menciona, o si meramente pretende jerarquizar los estados mentales jerarquizando sus «contenidos». Ahora debo intentar justificar esta postura mostrando que éstos, que son los pasajes cruciales, no son en absoluto fáciles de interpretar.

Podemos comenzar observando que la noción de objeto o correlato aparece en estos pasajes de tres maneras diferentes: 1) en expresiones como «lo creíble» (*to doxaston*); 2) al usar la preposición *peri* o «sobre» para la relación de la *nöësis* con la *ousia* y la *doxa* con la *genesis*; y 3) al usar la preposición *epi* o «en relación a». De estas tres locuciones *peri* es bastante inambigua; pienso que debe referirse a la relación que tienen la *nôêsis* y la *doxa* con sus temas, y esto está confirmado por el hecho de que el otro término de la relación es *ousia* y *genesis* respectivamente. Lo que se quiere dar a entender debe ser que empleamos *nôêsis* cuando un hombre se ocupa de las verdades eternas y *doxa* cuando se ocupa de los cambiantes procesos físicos. Una expresión como *to doxaston*, sin embargo, no es tan clara. «Lo opinable» podría significar «aquello *sobre* lo cual uno puede tener creencias» o en otras palabras «el mundo físico», o podría significar «aquello que uno puede opinar», o en otras palabras «opiniones». Igualmente, como hemos visto al comentar el Libro 5, la preposición *epi* podría referirse a la relación existente entre un estado mental y los objetos que le conciernen, de manera que la *dianoia* sería *epi* los círculos y la *pistis epi* los platos; pero también podría referirse a la relación entre un estado mental y su contenido de modo que la *dianoia* sería *epi* los teoremas de las matemáticas y la *pistis epi* mis descripciones de lo que veo.

En el tercero de estos pasajes *epi* se usa tan cercanamente a *peri* (aparecen a dos renglones de distancia) que es difícil pensar que Platón quisiera dar a cada una un significado diferente; y el mismo razonamiento sugeriría que esperaba más o menos que identificáramos *to doxaston* con la *genesis* y *to nöëton*, lo inteligible, con la *ousia*. Entonces, lo que Sócrates quiere decir sería: «La *nöësis* tiene que ver con la *ousia* y la *doxa* con la *genesis*, y la *ousia* es a la *genesis* lo que la *nöësis* es a la *doxa*: pero la cuestión de si subdividiremos la *ousia* y la *genesis* y la de cuales relaciones, en tal caso, estableceríamos entre las subdivisiones no la podemos discutir por ahora. La *epistêmê* es a la *pistis* lo que la *dianoia* es a la *eikasia*, etc., pero no estoy diciendo necesariamente que haya una parte de la *ousia* que corresponde a la *dianoia* con la parte de la *genesis* que corresponde a la *eikasia*.

Ni siquiera estoy diciendo necesariamente que la *usia* y la *genesis* tienen que subdividirse.» Pienso que esto es lo que quiere decir Sócrates en este lugar, pero de esto no se sigue que debamos otorgar un sentido análogo a las expresiones *to doxaston* y *to gnôston* y a la preposición *epi* en el Libro Sexto.

No se sigue que debamos hacer esto, e incluso podría parecer que es indeseable hacerlo si nos damos cuenta de que hay una inconsecuencia aparente entre el presente pasaje y el segundo de nuestros tres pasajes. Pues en este último Sócrates nos dice que igual que sus cuatro condiciones están ordenadas en términos de *safêneia* también las cosas con las que están *epi* se ordenan en términos de *alêceia*. Pero *prima facie* parece como si Sócrates estuviese haciendo lo que posteriormente dice que le llevaría muchísimo tiempo hacer, a saber, subdividir aquello *epi* lo cual son los estados y decir qué relación se da entre ellos. Sin duda de esta inconsistencia se puede salir por muchos caminos. Por ejemplo podríamos decir que en el último pasaje Platón había olvidado que él había escrito esta frase al final del Libro Sexto, igual que, quizá, también olvidó el uso que allí hizo de la palabra *nöësis;* o podríamos decir que lo que ahora está rehusando hacer Platón es *identificar* las partes de la *ousia* y de la *genesis* que corresponden a las

partes de la *nóêsis* y de la *doxa* o explicar lo que entiende al decir que una parte de la *nóêsis* es superior a otra en *alêceia* igual que la *epistêmê* es superior a la *dianoia* en *safêneia*. Por lo tanto no se puede hacer gran cosa con esta inconsistencia. Además, tal como está, existe en la medida que supongamos que *epi* se refiere a una misma relación en ambos pasajes, y esto nos hace preguntarnos si en realidad lo hace, y nos induce a tratar de fijar el significado del pasaje anterior en sí mismo sin referencia al del último.

Entonces, ¿qué quiere decir Sócrates en el segundo de nuestros tres pasajes del final del Libro Sexto? Dice que igual que los estados varían en posesión de *safêneia* también las cosas con que se correlacionan varían en su posesión de *alêceia;* y hay dos interpretaciones de esto que parecen muy naturales. La primera interpretación hace que la preposición *epi* se refiera a la relación entre un estado de la mente y su contenido. La *eikasia* sería el estado de la mente de un hombre que tiene ante sus ojos una imagen, y aquello *epi* lo cual es este estado de la mente será la «conjetura» (sea una conjetura prudente o una confusión) a la que llega; igualmente la *pistis* tendrá como objeto o aquello *epi* lo cual es, una descripción de algo de lo cual tengo una visión clara, la *dianoia* un apartado de las matemáticas y la *nóêsis* una aprehensión de una forma. Un hombre que está conjeturando acerca de algo está con ello en una relación cognitiva poco clara en comparación con el hombre que tiene la cosa ante sus ojos, y correspondientemente una descripción basada en una conjetura es imperfecta y no fiable en comparación con una descripción basada en una visión clara. Por consiguiente, podemos jerarquizar los estados en términos de *safêneia* y consecuentemente podemos jerarquizar los juicios correlacionados con ella en términos de un sentido perfectamente aceptable de *alêceia*. No es nada fácil ver por qué al juicio de un matemático le falta *alêceia* en comparación con el discernimiento de un filósofo, pero uno tiene la sensación de que éste es el tipo de cosa que Platón podría decir. Puesto que se nos ha dicho que la *pistis* y la *eikasia* constituyen la *doxa*, no hemos conseguido jerarquizar la *doxa* y la *epistêmê* en términos de *safêneia* ni sus correlatos en términos de *alêceia*. Tampoco lo hemos hecho con los términos *pistis* y *dianoia*, pues la relación entre los segmentos *c* y *b* correspondientes a estas dos no es la misma que la que hay entre *d* y *c* y entre *b* y *a*. (De hecho, a partir de los datos, *c* y *b* deben ser iguales.) Por lo tanto, esta interpretación nos proporciona ambas comparaciones en términos de *safêneia* y en términos de *alêceia* que hemos de ofrecer.

La otra interpretación natural quizá trate más satisfactoriamente la *alêceia*. De acuerdo con esa interpretación aquello con lo cual está *epi* un estado es aquello con lo cual se relaciona directamente el hombre que está en ese estado. El hombre que está en estado de *eikasia* se relaciona directamente con una sombra, el hombre en estado de *pistis* con una cosa física. La *eikasia* tiene menos *safêneia* que la *pistis*, no porque uno no

pueda percibir claramente sombras (esto no sería verdad), sino porque uno no puede percibir cosas claramente cuando sólo ve sus sombras[52]. Las sombras tienen menos *alêceia* que las cosas en el sentido de que tienen menos autenticidad o existencia real. (Hay un sentido obvio en el cual esto es bastante verdad.) Cuando pasamos a la *dianoia* el caso se complica un poco, porque Platón dice unas tres veces (510 b 4; 510 e 2, 511 a 6) que el matemático se relaciona directamente con las cosas físicas. «Usa las cosas físicas como imágenes»; de hecho los platos son para él lo que las sombras para el hombre que conjetura a partir de éstas la naturaleza de sus originales. Pero Platón también aclara bastante bien que el matemático ignora en las cosas físicas todo excepto sus propiedades matemáticas, sus formas, etc. Por tanto, parece posible decir que con lo que se relaciona directamente el matemático son cosas como formas, las entidades especiales del matemático a las que se llega abstrayendo a partir de las cosas físicas. Se podría decir que éstas están escasas de *alêceia* en comparación con las formas de la misma manera más o menos en que les ocurre lo mismo a las sombras en comparación con las cosas; o en todo caso Platón, se supone, estaría deseando decir esto, puesto que el tema de todo el pasaje es que las entidades que «hipotetizan» los matemáticos son, por así decir, imágenes de las formas. Así pues, también esta interpretación parece tratar satisfactoriamente la jerarquización necesaria de los estados y sus objetos, y no es fácil elegir entre las dos. Pero cualquiera que elijamos parece bastante claro que Sócrates aquí no está haciendo lo que rehúsa hacer en la recapitulación, pues ninguna de las dos versiones nos proporciona algo cuya exposición sea una especie de maratón.

En conjunto lo mejor es probablemente aceptar una interpretación intermedia de este segundo pasaje. En otro sitio he argumentado[53] que Platón tendía a aceptar una concepción «fotográfica» del pensamiento, de acuerdo con la cual la distinción entre el contenido de un pensamiento y su tema se borra. Por tanto, probablemente Platón no se preguntó a sí mismo con demasiada insistencia si, cuando nos decía que los objetos de la *eikasia* estaban desfavorablemente comparados en lo concerniente a la *alêceia* con los objetos de la *pistis*, quería decir que al contenido de un acto de *eikasia* le faltaba fiabilidad o que a la imagen, en que estaba basado le faltaba autenticidad. Pues contenido e imagen al ser semejantes como el modelo y el retrato, compartirían las malas cualidades de cada uno.

¿Qué es, pues, lo que rehúsa hacer Sócrates en su recapitulación? La respuesta probable es que está negándose a ser más preciso de lo que fue al final del Libro Sexto con respecto a la relación entre los objetos de la *nóêsis* y la *dianoia*, y también (es concebible) que esté rehusando decir algo sobre la relación entre los objetos de la *pistis* y la *eikasia* en el último sentido de estos términos. Pues, en todo caso, surgen cuestiones ontológicas acerca del primer par. Se nos ha dicho que los objetos sobre los cuales versa el pensamiento matemático tienen una carencia de

alêceia, y deseamos preguntar, como hemos preguntado, qué objetos son éstos, en qué sentido son «objetos», y qué clase de *alêceia* les falta. Es concebible que podamos desear hacer preguntas similares acerca de los objetos sobre los cuales versa el pensamiento eikástico del hombre vulgar, las copias de la justicia, etc. ¿Son entidades los objetos de la matemática en el sentido en que son entidades las formas, o se podrá decir que son imágenes de las formas que sólo tienen existencia en las mentes de los matemáticos? Pero en la exposición de Platón a nada hubiera contribuido que se hubiera puesto a responder estas preguntas. El quería explicar cómo podemos usar las matemáticas como base a partir de la cual poder conducir nuestra exploración de los principios racionales de los cuales son imágenes sus conceptos; y para este propósito valdrá la tesis más débil. Para esta explicación no importa si las entidades que hipotetiza el matemático existen (o «subsisten») como miembros reales pero de jerarquía inferior del reino inteligible, ni importa lo que pueda significar tal pregunta. Es suficiente que sepamos cuales son las reglas que gobiernan el discurso acerca de triángulos, números y entidades similares.

El tema principal que se deja de lado en el tercero de nuestros pasajes es el de los *macêmatika* o «cosas matemáticas», las entidades intermedias tales como círculos, no físicas, igual que las formas, pero como las cosas, plurales, y en las cuales, como dice Aristóteles, creía Platón, en todo caso en sus últimos años. Sócrates no va a decirnos que sea necesario postularlas. Por consiguiente, es equivocado decir que en la *República* se predica una creencia en las cosas matemáticas. Ciertamente, dan tentaciones de decir que la tendencia global del argumento va en la dirección opuesta a la que conduciría a las cosas matemáticas. Casi se tiene la sensación de que Sócrates nos está diciendo que nombres como «número» y «triángulo» no son nombres de entidades, y que sólo suponemos que lo son si nos detenemos a mitad de camino en la vía de abstracción que lleva de las cosas ordenadas al orden que exhiben. Los objetos de los geómetras son espaciales, y no obstante les faltan las propiedades físicas que necesitan las cosas para ocupar espacio; los números son agregados de unidades, pero, ¿qué es una unidad sino el fantasma de una canica? Las mentes bastas suponen que hablar de círculos es hablar de platos, hablar acerca de números hablar acerca de atados de cerillas. El matemático ha llegado hasta el punto de evitar tal bastedad, pero no ha llegado a la conclusión lógica y visto que acerca de lo que está hablando no es en realidad de cosas físicas, sean groseras o refinadas, sino de propiedades que se pueden encarnar en cosas, principios de orden a los cuales se pueden adaptar las cosas ordenadas. Las entidades del matemático son imágenes en el sentido de que son ilusiones que creamos para desarrollar una disciplina a un nivel intermedio de abstracción. Esta es una línea de interpretación atractiva, pero suscita dificultades, la principal de las cuales, quizá, sea ver cómo, siguiendo tal

línea de pensamiento, pudo Platón haber llegado a creer en las cosas matemáticas. Es más seguro, en consecuencia, decir que la *República* ni rechaza ni acepta la creencia en la «existencia real» de tales entidades, sino que rehúsa discutir su status.

La cuestión que queda referente al tercer pasaje es la de qué quiere decir Sócrates cuando dice que la *nôësis* tiene que ver con la *ousia* y la *doxa* con la *genesis*, y que la *ousia* es a la *genesis* lo que la *nôësis* a la *doxa*. Se supone que la primera parte significa que el pensamiento abstracto se ocupa de los principios inteligibles que informan nuestro pensamiento y subyacen al orden del mundo, y que ningún pensamiento que se ocupe directamente de lo que sucede en el mundo puede pasar del nivel de la *doxa*. No creo que esto tenga por cometido fundamental prohibirnos llamar a un enunciado erróneo sobre la justicia una *doxa*, o llamar a una porción precisa de observación empírica una porción de *epistêmê*, aunque el lenguaje de Platón sin duda nos permite deducir estos vetos. Platón no está pensando en los vecinos que conocen el camino de Larisa ni en los testigos presenciales que vieron el asalto. Está pensando primariamente en las aproximaciones de la gente a las que son, hablando lógicamente, cuestiones teóricas, tales como la naturaleza de la justicia, y primariamente quiere decirnos que en tanto tengamos algún éxito en el intento de comprender los principios abstractos, se deberá a haber procedido anti-inductivamente, y que en la medida en que nuestras concepciones estén formadas inductivamente cuentan como *doxai*, porque son aprehensiones muy indirectas e inexplícitas, sean sensatas, como en la *pistis*, o necias, como en la *eikasia*. La segunda de las afirmaciones de Sócrates (que la *nôësis* es a la *doxa* lo que la *ousia* es a la *genesis*) sospecho que significa algo más que, para cada respecto en el cual el primer miembro de uno u otro par es superior al segundo, hay un respecto correspondiente en el cual se da la misma superioridad dentro del otro par. Así, los principios que constituyen la *ousia* son inmutables mientras que los acontecimientos que constituyen la *genesis* son mutables, y similarmente la *nôësis* es estable mientras que la *doxa* debe fluctuar. Si tenemos la sensación de que hemos de poner la noción de imagen en el lado del objeto de la analogía, podemos a esto añadir que la *genesis* es una imagen de la *ousia* en el sentido de que el curso de la naturaleza refleja los principios cuya imposición al caos la hace ser naturaleza.

Queda el primero de nuestros tres pasajes, el del principio de la exposición de Sócrates de la Línea. Sócrates pregunta si la parte de la línea que corresponde al reino visible ha sido subdividida en términos de *alêceia* y de ausencia de *alêceia*, de manera que lo que lo creíble es a lo cognoscible la copia lo es a aquello que copia. Parece haber dos interpretaciones factibles de esto. Cuál elijamos dependerá de si entendemos que lo creíble y lo cognoscible son lo mismo que la clase y reino de lo visible y de lo inteligible respectivamente. Si efectuamos esta identificación haremos a Sócrates preguntar lo siguiente: «He dividido

una línea en dos partes; he asignado una a la clase de lo visible, otra a lo inteligible; y he subdividido las partes según la misma razón. Esto significa que debe darse la misma relación entre las dos partes menores de cada parte mayor que la que se da entre las dos partes mayores. Ahora bien, he asignado respectivamente las sombras y las cosas a las dos partes menores pertenecientes a la parte mayor que representa el reino de lo visible. ¿Estás de acuerdo en que esto proporciona una interpretación doctrinal correcta? ¿Estás de acuerdo, esto es, en que las sombras son a las cosas[54] lo que el reino visible al inteligible?»

Esta interpretación no es idéntica a la que antes dije era insostenible. Ese punto de vista (que quizá nadie adoptaría explícitamente, pero que algunos parecen asumir) dice que las entidades que menciona Sócrates constituyen el total del reino de lo visible y que los estados que corresponden a ellas constituyen toda la *doxa*. La postura presente no dice que los reflejos, sombras, etc. junto con los animales, plantas y artefactos constituyen el total del mundo visible[55], ni que verlos sea el total de la *doxa*. Dice, más bien, que estos dos conjuntos de cosas son los representantes del mundo visible en el símil. *En* el mundo visible ciertas entidades (que no son la totalidad de él, pues, por ejemplo, las montañas no aparecen en la lista de Sócrates) se relacionan entre sí de tal manera que su relación, y la de los estados cognitivos correlacionados con ellas, se pueden usar para ilustrar ciertas otras relaciones. Según la interpretación que estamos considerando la parte mayor a que Sócrates se refiere como «perteneciente a lo visible» vale para el mundo visible en conjunto, pero los valores de sus partes pertenecen al mundo visible en el sentido de que están sacadas de él, no en el sentido de que compongan la totalidad de él. Superficialmente esto es extraño porque los dos subsegmentos de la línea componen, por supuesto, la totalidad del segmento, y es un poco difícil usar «$a + b$» como nombre de una clase de la cual a y b no son las únicas subclases. Pero se puede decir razonablemente que esto no es más que el tipo de dificultad en que nos metemos cuando intentamos hacer ilustraciones gráficas de asuntos filosóficos, y que nada ha de depender de ello. Así pues, la pregunta de Sócrates es si es verdad que se da la relación imagen/cosa, que se da en su fórmula, entre el reino de lo visible y de lo inteligible; ¿es el reino visible imagen del inteligible?

Si esta interpretación es correcta, entonces es de suponer que la respuesta afirmativa de Platón a esta pregunta lleva el mismo mensaje que el enunciado posterior de Sócrates, en el tercero de nuestros tres pasajes, de que la *ousia* es a la *genesis* lo que la *nöêsis* a la *doxa*. Vistas así las cosas, hay dos dificultades para aceptar esta interpretación. No es fácil ver por qué Sócrates pasa de «la clase de lo visible» a «lo creíble», y uno no tiene mucha confianza en que en este punto de la discusión Platón podría haber esperado que sus lectores entendieran que «lo creíble» significa «el mundo acerca del cual sólo podemos tener *doxa*» e identificaran éste con el mundo visible. En segundo lugar, según esta

interpretación la pregunta de Sócrates introduce una complicación innecesaria, y que, se pensaría, habría exigido más elaboración si es que había que mencionarla. No parece esencial al argumento de Sócrates en este momento decir que el mundo físico es una imagen de las formas, y si hay que decir esto sería más inteligible en el lugar donde probablemente aparece, a saber, al final de todo el pasaje.

Por estas razones algunos podrían preferir la segunda interpretación que no identifica tan completamente «el lugar y clase de lo visible» y «lo creíble». De acuerdo con este punto de vista «lo creíble» significa «aquello que podemos creer», «lo cognoscible» significa «aquello que podemos conocer». La primera será la clase de las opiniones, porciones de información, etc. que cuentan como *doxa*, la segunda los principios inteligibles. Según esta interpretación la cosa es como sigue. Sócrates ha elegido ciertos conjuntos de entidades de entre el mundo visible según el principio de que el estado cognitivo de un hombre enfrentado a uno de ellos es menos claro que el del hombre enfrentado al otro. Lo que quiere saber es si ha elegido estas entidades de tal manera que la relación entre ellas en términos de su *alêteia* es la misma que hay entre aquello que tiene en su mente un hombre en estado de *doxa* y aquello que aprehende en un estado de *gnôsis;* o, en otras palabras, ¿es una versión en *doxa* de, por ejemplo, la justicia, una imagen de la justicia misma?

Esta interpretación hace que exista superioridad en cuanto a *alêceia* entre los contenidos de los estados mentales. Por lo tanto, encaja con naturalidad con la interpretación del segundo de nuestros tres pasajes (el de los últimos renglones del Libro Sexto) que hace lo mismo. Las ventajas de esta interpretación del pasaje que ahora estamos considerando son que no exige que entendamos que *to doxaston* significa «el mundo físico», y que no introduce una complicación innecesaria. Pues la observación que se hace ahora es de poca importancia para el desarrollo futuro del argumento, pues realmente la ncesitamos para ver por qué los muñecos de la Caverna son muñecos; pero, y más importante, introduce el presente argumento en la discusión de la *doxa* y la *epistêmê* del Libro Quinto; se le pregunta a Glaucón, según este punto de vista, si estar en una condición de *doxa* es a estar en una condición de *epistêmê* lo que estar en un estado de *eikasia* es a estar en un estado de *pistis:* y es adecuado que Sócrates expllcite que sí antes de proceder a decir que también se da la misma relación entre la *dianoia* y la *nöêsis*. Sin embargo esta interpretación tiene dos desventajas. Una es que quizá es algo difícil separar el par *to doxaston* y *to gnôston*, y el otro par de la clase de lo visible y la clase de lo inteligible, que a Glaucón precisamente se la ha dicho que recuerde. (Por supuesto, esto responde a la observación de que difícilmente se podría esperar que el lector identificase *to doxaston* con el mundo físico. La observación y la respuesta me parecen casi por igual válidas.) La segunda desventaja es que si tomamos esta interpretación privamos a Sócrates de la posibilidad de explicar por

qué ha tomado una línea y la ha dividido en dos partes mayores en la misma proporción en que ha subdividido estas últimas. Aparece la razón cuando ocurre el cambio de significado de *eikasia* y *pistis* después de la Caverna, pero todavía no ha surgido. Pues según esta interpretación no hay ninguna razón poderosa por la cual debamos entender la relación entre las dos partes mayores como un símbolo de la relación entre *doxa* y *gnôsis*. Solamente la obtenemos si de algún modo conectamos la primera de las partes mayores con la *doxa*, sea identificando la *eikasia* y la *pistis* con la *doxa*, o identificando la clase de lo visible a la cual pertenecen las sombras y sus originales con *to doxaston*. Sin embargo, no es difícil ofrecer una respuesta plausible a esta observación si decimos que el lector evidentemente recordará que la *doxa* está limitada a la confianza en los sentidos y por lo tanto asociará a la *doxa* la mayor parte de lo que tiene que ver con los sentidos. La primera parte mayor representará a la *doxa* no en el sentido de que los dos estados mentales que se dan en ella compongan la *doxa*, ni en el sentido de que *to doxaston* sea el sobrenombre del mundo físico al cual pertenecen las entidades situadas en él, sino en el sentido más laxo de que hay una conexión íntima entre la *doxa* y fiarse de los ojos.

A la pregunta de cuál de estas interpretaciones es la correcta, igual que a las otras cuestiones que he mencionado, no pretendo intentar decir cuál es la respuesta acertada. Ciertamente, pienso que podría ser equivocado en principio hacerlo. Pues hacerlo sería intentar sacarle a la fuerza a Platón respuestas a preguntas que quizá no había formulado. Nuestras perplejidades toman la forma de preguntar: ¿versa solamente esta doctrina acerca de niveles de pensamiento, o incluye también una jerarquización de las entidades? A mi juicio Platón no era del todo ajeno a esta cuestión. Al rehusar discutir las interrelaciones de los objetos de los cuatro estados mentales en nuestro tercer pasaje, sospecho que quiere decir más que no pretende embrollarse en el tema de las cosas matemáticas. Está mostrando cierta conciencia del hecho de que no ha dado un tratamiento explícito de la doctrina metafísica subyacente a lo que ya ha dicho; y esto, tal como está, apunta en favor de preferir siempre que sea posible una interpretación meramente epistemológica, sin compromiso ontológico, de los textos que hemos estado examinando.

Es hora de preguntar que contribución hace este pasaje a la epistemología de la *República*. La respuesta parece ser que lo que sacamos es bastante poco en comparación con los problemas que trae el sacarlo. A partir de estos dos libros aprendemos algo de la presuposición cosmológica que subyace a toda la epistemología de Platón. Esta es que las formas o contrapartidas eternas de la razón son, de algún modo, los originales de los principios que informan nuestro pensamiento, y también del orden y distinción que caracterizan al mundo físico, y que es asunto de la filosofía alcanzar o «readquirir» una comprensión explícita de estos principios de

orden. También aprendemos que las matemáticas tienen un papel específico que representar en este proceso, pues las entidades que estudian los matemáticos abstrayendo a partir de las cosas físicas todos los rasgos excepto los espaciales y cuantitativos son imágenes particularmente claras de las formas. Además de esto, podemos extraer de este pasaje más claramente que de cualquier otro de los escritos de Platón la tesis de que el mundo físico es algo de lo cual no podemos tener *epistêmê*. Por supuesto, es posible hablar de esto con una extensión considerable. Podemos decir que lo innegable es que Platón correlaciona la *doxa* con «el mundo revelado por la visión» y que el mundo revelado por la visión no es idéntico al mundo físico sino a la percepción que obtenemos del mundo físico si lo miramos pero nos abstenemos de pensar en él. «El mundo de la visión», por así decir, se puede construir como similar lógicamente a «el mundo de Sartre» o «el mundo de Proust»: no un mundo especial sino una descripción especial de él. Podemos decir que Platón considera inocuo hipostatizar «el mundo de la visión» de este modo, tanto porque en cualquier caso es una manera de hablar inteligible como porque el lenguaje apropiado para una concepción fotográfica del pensamiento ha de serle habitual. Le tengo cierta simpatía a esta línea de interpretación y creo que hemos de apoyarnos en ella en alguna medida cuando nos preguntamos como se las arreglaba Platón para reconciliar la opinión de que el mundo empírico es una esfera de la *doxa* junto con la opinión de que un jinete puede *conocer* lo que deben ser unos arreos o un testigo presencial *conocer* lo que hizo el acusado. Pero temo que tengamos que apoyarnos demasiado en ella si decimos que los pensamientos de Platón sobre este tema eran perfectamente claros y que es sólo su lenguaje lo que nos resulta un poco confuso. El usaba un lenguaje apropiado para una concepción fotográfica del pensamiento no porque por su apariencia le resultara agradable sino porque no era inocente de esa concepción.

iii) Conocimiento y opinión en la República *10*

En el Libro Décimo hay tres triadas, una triada de hacedores y una tríada de habilidades. La tríada de hacedores (596-8) consiste en: Dios que hace la forma de un objeto (por ejemplo, una cama); el artesano, que hace el objeto, «mirando la forma»; el artista, que hace una imagen del objeto. La tríada de habilidades (600-2) consiste en: La habilidad que consiste en usar un objeto; la habilidad que consiste en hacerlo; la habilidad que consiste en imitarlo. El hombre que usa un objeto tiene conocimiento de su «belleza y corrección», el hombre que lo hace adquiere una seguridad sobre este punto consultándole, y el artista sólo se ocupa de lo que pasa por belleza y corrección entre los vulgares. En un pasaje bastante similar del *Cratilo* (389) se dice que el artesano hace objetos «mirando la forma», y aquí la forma del objeto en cuestión se

identifica con «aquello para hacer lo cual está adaptada naturalmente la obra del objeto». Por consiguiente, es de suponer, la forma de un X que Dios crea es aquello que debe ser un X; o, podríamos decir, la forma es la función y las exigencias que hace a cualquier cosa que haya de cumplir la función. Pero esto, desde luego, es más o menos lo mismo que la «belleza y corrección» de un X. De acuerdo con este pasaje estamos en una situación algo rara. El conocimiento (el conocimiento que por ejemplo tiene un caballerizo sobre los bocados) es, ciertamente, un conocimiento de una forma, pero al mismo tiempo es conocimiento de un tipo eminentemente práctico, conocimiento del mundo físico.

Por otro lado, el pasaje es bastante directo. El tema en cuestión es éste: de cómo deben ser los bocados tiene conocimiento el usuario, que está familiarizado directamente con esto. El que los hace, que está directamente familiarizado, no con esto sino con una representación de esto, a saber, las instrucciones del usuario, no tiene más que opinión. Esto es suficientemente conocido. El interés del pasaje reside en la licencia que nos da para eludir el que a primera vista parece ser el sentido principal de pasajes que parecen decirnos que el conocimiento es de las formas y no del mundo físico. Pues este pasaje sugiere que éstas no son alternativas excluyentes. En efecto, favorece algo así como un punto de vista que ya antes exploré y abandoné[56], a saber, la opinión de que aunque no podemos *conocer las cosas* podemos *conocer hechos acerca de las cosas*. Como ya vimos antes, eso es ir demasiado lejos; pero parece que en todo caso hay una simplificación excesiva en decir que podemos dividir el mundo en las dos clases entre «aquello que no cambia y puede ser conocido» y «aquello que cambia y no puede ser conocido», entrando los términos generales en la primera clase y las cosas físicas en la segunda. Pues este pasaje aclara que podemos conocer lo que deben ser lo bocados y las lanzaderas, lo cual ha de conllevar alguna comprensión del mundo físico; y al mismo tiempo es obvio que los bocados y lanzaderas están sujetos al cambio. Entonces, ¿cómo los hemos de clasificar? Ciertamente como objetos que cambian; pero parece difícil clasificarlos como objetos que no pueden ser conocidos si al menos *puede* ser conocido un hecho muy importante acerca de ellos, a saber, cómo han de ser. Parece concluirse que no podemos inferir de la premisa de que los bocados están sujetos al cambio la conclusión de que los bocados no pueden ser conocidos. Si hemos de hablar de «conocer los bocados», este lenguaje, a buen seguro, podría referirse a logros tales como comprender para que son, conocer como deben ser, etc. Pero éstas, aparentemente, son cosas que podemos conocer a pesar de la mutabilidad de las entidades sobre las cuales versa el conocimiento.

Pero, desde luego, este pasaje nada dice sobre la mutabilidad y la inmutabilidad; va por otro lado y da por supuesto que la aprehensión directa es conocimiento. Sin embargo, es posible que sea más fácil dar esto por supuesto en un caso como el presente en que lo que se

aprehende directamente es algo funcional. Ya hemos esbozado la razón de esto. En esencia la cosa es que algo conocible ha de ser susceptible de ser absorbido por la mente sin que sobre nada. Las cosas físicas en su existencia concreta no son susceptibles de ello; que algo haya de estar sujeto a las condiciones físicas del cambio y la decrepitud es algo que la inteligencia ha de aceptar como un hecho bruto y no puede absorber como algo inteligible. En los asuntos de la mente el orden y el propósito son esenciales; por consiguiente, la ordenación y propósito de las cosas físicas son absorbibles y cognoscibles, su existencia física bruta, no. Según esta línea de pensamiento se pueden conocer muchas cosas acerca del mundo físico.

Sea de esto lo que quiera, el pasaje presente muestra al menos que la *República* no apoya llanamente la opinión de que no hay conocimiento del mundo físico; pues aquí hay un lugar en que se traza la distinción *epistêmê/doxa*, y en aquel lugar no se traza.

G) *Conocimiento y opinión en el* Teeteto

Teóricamente la segunda mitad del *Teeteto* que examina la *epistêmê* en relación con la *doxa*, acaba en fracaso. El intento de definir el conocimiento fracasa. Al final de la primera mitad ha mostrado que el conocimiento ha de ser buscado en la esfera de la «actividad propiamente mental acerca de las realidades; y ésta es la *doxa*» (187 a; véase anteriormente, pág. 34. No obstante, aunque haya que buscar el conocimiento en la esfera de la *doxa*, se ve enseguida que no es idéntico a esta (201), y el intento, que ocupa el resto del diálogo, de identificarlo con la *doxa* junto con algo más fracasa.

Hay varias opiniones posibles en torno a este resultado negativo. La más simple es que Platón está tan perplejo como presenta a Sócrates y Teeteto. Otra opinión mantiene que no pretende que sus personajes realicen un serio intento de definir el conocimiento. Algunos de los que estarían de acuerdo con esto continuarían diciendo que la razón por la cual no lo hace es que tiene que ponernos ante la vista que la *epistêmê* está en un nivel diferente de la *doxa* y no se puede definir como *doxa* junto con algo más; y que es esto lo que Platón está señalando. Otros, que estarían de acuerdo en que no hace un intento de definir el conocimiento, sostendrían que la razón no es tan simple, sino que Platón tenía varias dudas y reservas respecto a sus anteriores tratamientos del conocimiento, que aún no está en posición de ofrecer un tratamiento mejor, pero que pone a prueba algunas de las ideas que le están preocupando. Esto, incidentalmente, daría cuenta de la estructura extrañamente desconectada de esta parte del diálogo.

En conjunto la tercera opinión me parece la más cercana a la verdad. Yo estaría de acuerdo en que Platón no hace un intento serio (y, por lo tanto, no fracasa de una manera significativa) de definir el conocimiento

como *doxa* junto con algo más. La razón es la siguiente. La fórmula para la cual Sócrates y Teeteto buscan un significado aceptable es: El conocimiento es opinión correcta más *logos*. Ahora bien, el *Menón* ha dicho que la opinión puede ser convertida en conocimiento mediante *logismos aitiâs*, desarrollando la explicación. El conocimiento es la comprensión de lo que la opinión acepta como hecho bruto. La expresión *logismos aitiâs* está, por supuesto, conectada etimológicamente con la palabra *logos*, y la noción de discernimiento racional es comúnmente parte del significado de la última. No obstante, cuando Sócrates y Teeteto buscan sentidos de *logos* tales que el conocimiento pueda ser opinión correcta más *logos*, ignoran casi con ostentación ésta. Sería muy difícil que cualquier lector que leyese el *Menón* no se preguntase: «¿Por qué no probar con *logismos aitiâs*?»

Una respuesta posible a esta pregunta es la que da la segunda de las tres explicaciones del fracaso en definir conocimiento que he mencionado, a saber, que se nos quiere recordar que el conocimiento y la opinión están en niveles distintos, de manera que el primero no puede equivaler a la última con la adición de algo. Platón, en efecto, había dicho en el *Menón*, se podría argumentar, que las opiniones se pueden convertir en conocimiento por *logismos aitiâs;* pero incluso esta fórmula no implica que una porción de conocimiento sea una opinión junto con algo más: meramente establece como un hombre puede deslizarse de un nivel a otro. Sin embargo, entre tanto Platón había llegado a ver que el conocimiento y la opinión proceden de dos aproximaciones por completo opuestas. Sólo un filósofo es capaz potencialmente de conocer algo, y el filósofo repudia explícitamente la aproximación inductiva que conduce a la formación de opiniones. Por consiguiente, la sugerencia de Teeteto de que un hombre que ha adquirido una opinión la puede convertir en conocimiento añadiéndole algo, está radicalmente equivocada.

Esto es bastante cierto, pero no explica como procede el Teeteto. Pues a menos que Platón permita a Teeteto poner a prueba la interpretación de *logos* en términos de *logismos aitiâs* no puede esperar que el lector concluya que la razón por la cual el intento de definir el conocimiento como opinión verdadera más *logos* ha fracasado está en que no es posible que tenga éxito; pues uno se ve obligado a pensar que la única posibilidad de éxito ha sido rechazada alegremente. Además esta explicación presupone que *epistêmê* y *doxa* se están usando en el Teeteto en un sentido estrictamente técnico, derivado del Libro Quinto de la *República;* y está lejos de ser claro que esto sea así.

Si estos argumentos son plausibles caemos en una de las dos explicaciones del fracaso al definir el conocimiento en el *Teeteto*. La primera es que Platón no lo está intentando seriamente. El ha aclarado en otros lugares lo que piensa que es el conocimiento; el núcleo del Teeteto se ocupa de la relación entre la sensación y el juicio, y llena las siguientes veinte extrañas páginas reuniendo algunos pensamientos sobre otros temas más

o menos relacionados con el suyo. Esta no es una explicación imposible; pero puede parecer que no le acaba de hacer justicia a la importancia de algunos de estos pensamientos. Así se llega eventualmente a la explicación ya mencionada, que Platón ha entrado en varias dudas y reservas más o menos específicas acerca de su anterior tratamiento del conocimiento. (Menciono juntas estas dos explicaciones porque pienso que ambas son sostenibles, y cada una llena las lagunas de la otra; sólo si se puede establecer la segunda convincentemente hay que rechazar la otra.)

¿Cuáles serían esas dudas y reservas? Yo sugiero más bien una combinación.

En el primer lugar, he argumentado que Platón ha concebido el conocimiento primariamente como *conocer S* y sólo secundariamente como *conocer que S es P*. La condición ideal es conocer (por ejemplo) la triangularidad; cuando se alcanza tal condición se ve sinópticamente todo lo que es verdad acerca de la triangularidad. Por lo tanto, el hombre que conoce unos cuantos hechos acerca de los triángulos tiene solamente *doxa* y no *epistêmê*. Ahora bien, sugiero que Platón pudo haber encontrado una razón para dudar de esto. Pudo haber llegado a tener la sensación de que es necesario distinguir conocer S *(connaître)* de conocer que S es P *(savoir)*, y que es un abuso lingüístico deparar el título conocimiento a lo último.

En segundo lugar, en la *República* se implicaba que conocer S implica ser capaz de dar un *logos* de ello; y pudo haber llegado a tener la sensación de que había hecho uso de la expresión «ser capaz de dar un *logos*» sin captar suficientemente su significado.

En tercer lugar bien le pudo haber chocado que hay algo positivamente equivocado en la noción de que conocer es ser capaz de dar un *logos*, incluso en el sentido que primariamente le daba. Hablando en general, creo que el hombre que puede dar un *logos* de, supongamos, la paridad o la justicia en la *República* es el hombre que puede «decir lo que es la cosa en cuestión». Esto significa proporcionar una definición socrática, o resolver el complejo en sus elementos. También significa (pienso) lograr esto de tal modo que el *logos* o explicación que se ofrece *logon ejei* o dé sentido. Esto significa que no haya nada opaco en la definición y también que sea imposible encontrar fallos en ella, mostrar que lleva a contradicciones. Aquí hay dos problemas, de los cuales, o al menos de uno, Platón puede haber sido consciente. Uno (y por mí parte tengo poca evidencia de que le haya preocupado) es que no es posible, se supone, dividir los complejos en sus elementos indefinidamente; al final uno ha de llegar a elementos que no se pueden seguir analizando. El otro problema que creo que Platón pudo haber notado es que, en un número indefinido de casos, puede no ser posible dar un logos que no haga agua. Parménides y sus seguidores habían intentado mostrar que uno no puede encontrar sentido al mundo, salvo un sentido paradójico. Hay datos de que Platón en sus últimos años se fue haciendo cada vez más consciente

de la fuerza de las críticas parmenídeas a las suposiciones comunes, y es posible que se viera conducido por esto, no a aceptar los puntos de vista de Parménides, sino a una posición que mantenía que nada es incontrovertible y que, por consiguiente, la percepción de la verdad no depende de la argumentación solamente.

Para ver si estas sugerencias tienen algún valor hemos de mirar el texto de la segunda parte del *Teeteto*. Daré un rápido resumen del curso del argumento, y luego pasaré a comentar sus rasgos más significativos.

Resumen del Teeteto *187-final*

a) 1. Una vez de acuerdo en que hay que buscar el conocimiento en la esfera del juicio mental o *doxa*, Teeteto sugiere que es la *doxa* verdadera. Sócrates no lo disputa inmediatamente, pero cuestiona la división de los juicios en verdaderos y falsos. Su argumento inicial y fundamental contra la posibilidad del juicio falso es que no podemos opinar algo sobre algo que no conozcamos, mientras que no podemos opinar algo falso sobre algo que conocemos. Esto se expresa en la forma de que no podemos confundir dos términos conocidos, ni dos términos desconocidos, ni conocer uno desconocido (187-8).

2. Esto se desarrolla luego describiendo brevemente los argumentos parmenídeo-protagóricos contra la posibilidad de la opinión falsa, y refutándolos más o menos de la manera que aparece en el *Sofista*. El argumento es éste: supuesto que el que opina lo que no es, opina algo falso, ¿cómo se puede opinar lo que no es? Pues igual que, con la visión, uno ha de ver algo, para opinar, uno ha de opinar algo; y lo que no es algo. Por lo tanto, la falsa opinión no puede opinar lo que no es, sino opinar algo distinto de lo que es el caso; ha de consistir en trasponer dos realidades y aceptar la equivocada (188-9).

3. Contra esto Sócrates desarrolla un argumento bastante oscuro al efecto de que uno ha de mantener al menos uno de los dos términos traspuestos y opinar algo acerca de ellos (a saber, acerca de uno que éste es el otro). Pero en ese caso uno ha de opinar algo de cuya falsedad es perfectamente consciente, como, por ejemplo, que lo par es impar o que la vaca es un caballo. Pero nadie puede opinar algo de ese estilo (189-91). (Este argumento parece un desarrollo del primer párrafo: si S me es desconocido no puedo opinar nada acerca de ello, pero si lo conozco no puedo opinar falsamente que es P.)

4. Hasta ahora el argumento es que la opinión falsa sólo puede ocurrir si se trasponen dos cosas en la mente, y que no se pueden trasponer. No obstante, es patente que la opinión falsa ocurre y Sócrates procede a explicarla aduciendo la memoria. Esto lo hace mediante la imagen de la tablilla de cera. Toda experiencia o pensamiento que tenemos hace una impresión en la cera, y algunas de estas impresiones

persisten. Juzgar que esto es López es juzgar que esto presenta impresiones visuales correspondientes a las impresiones mnémicas de López. Pero supongamos que tengo una visión mala del hombre que está ante mí o una memoria confusa de López, entonces es claro que puedo cometer una equivocación. Por consiguiente, el error puede ocurrir a través de la facultad de comparar las impresiones sensoriales con las impresiones mnémicas (191-6).

5. Pero esto no abarca todos los errores, como el de pensar que $7 + 5 = 11$, que no conlleva una impresión sensorial presente. Para abarcar esto dentro de los términos de la opinión de que uno no puede creer algo, verdadero o falso, acerca de algo que uno no conoce, Sócrates distingue entre *haber adquirido el conocimiento*, y poseerlo actualmente. Si yo he adquirido el conocimiento de S, entonces, puedo opinar algo acerca de ello; pero para estar en lo cierto debo recapturar mi conocimiento, y puedo cometer una equivocación aquí y recapturar una porción de ignorancia, por así decir, en vez de una porción de conocimiento. Esto lo expresa Sócrates por medio de una pajarera; todo lo que he aprendido es un pájaro que he puesto en la jaula; cuando quiero usar algo que he aprendido tengo que cogerlo, y puedo coger el pájaro equivocado (196-9).

6. Pero esta solución tiene el paradójico resultado de que no reconozco mis porciones de conocimiento; y, ¿cómo se puede decir que conozco algo si no puedo reconocerlo? Si confundo una porción de ignorancia con una porción de conocimiento, entonces estoy confundiendo algo que conozco con algo que no conozco; y estábamos de acuerdo (*a*.1) en que esto es incomprensible. No hemos encontrado ninguna explicación de la opinión falsa.

b) 1. Sócrates dice luego que tenían que haber decidido qué es el conocimiento antes de suscitar la cuestión de las opiniones falsas. (¿Por qué? Esto sugiere más bien que opinar es tener un éxito relativo en la empresa en cuyo logro consiste el conocimiento. Hay que ver qué es lo que uno está tratando de hacer antes de preguntarse qué ocurre cuando uno fracasa) (199-200).

2. Se demuestra entonces que el conocimiento no puede ser una opinión correcta; pues un abogado puede fácilmente convencer al jurado de la verdad de unos hechos que sólo un testigo ocular puede conocer (200-1).

c) 1. Teeteto sugiere después que el conocimiento es opinión verdadera más *logos*, y menciona una teoría que ha oído a propósito de que las cosas que tienen un *logos* pueden ser conocidas (201).

2. *El sueño de Sócrates*. Sócrates sugiere luego que esto es lo mismo que una teoría que ha oído en sueños (ésta es una teoría postsocrática y la conciencia histórica de Platón le está remordiendo). La teoría es al efecto de que hay «letras» y «sílabas», o elementos y complejos, y que no puede haber un *logos* (significando aquí «enunciado») de un elemento,

pues un enunciado es un complejo de nombres, y menciona (*legei*) las cosas cuyos nombres contiene. Por consiguiente, un elemento simple no puede tener un enunciado o *logos* que le pertenezca. Los elementos pueden ser nombrados, pero nada se puede decir acerca de ellos y no pueden ser conocidos. Los complejos pueden ser a la vez enunciados y conocidos (201-2).

3. Sócrates recomienda esta teoría para conectar el conocimiento con el *logos* y con la opinión verdadera, pero cuestiona la posibilidad de hacer que los complejos sean cognoscibles y los elementos incognoscibles (202-3).

4. Da una refutación escueta de esta posibilidad. O la «sílaba» es la suma de sus «letras», en cuyo caso si ella es cognoscible éstas también lo son; o la «sílaba» es algo unitario que resulta de la combinación de las «letras», en cuyo caso, si éstas son incognoscibles porque son unitarias, entonces por paridad de razonamiento deben también ser incognoscibles. Los elementos y los complejos pueden ser ambos cognoscibles o incognoscibles, pero las otras dos combinaciones no se pueden dar (203-6).

d) Sócrates señala luego que *logos* es ambiguo y ofrece tres significados que podría comportar «El conocimiento es la opinión correcta más *logos*» (fórmula que ya ha apoyado tentativamente en *c*. 3). Estos son:

1. «Más *logos*» significa que el creyente puede expresar su opinión. Pero la opinión es discurso silencioso y por consiguiente toda opinión se puede expresar. «Más *logos*», en consecuencia, no añadiría nada (206).

2. «Más *logos*» significa que el creyente puede especificar los elementos de la cosa. Pero yo puedo especificar correctamente los elementos de algo (por ejemplo, deletrear una sílaba bien) por accidente y sin conocimiento, como lo puede mostrar que en otra ocasión lo haga mal. (207-8. Obsérvese que «ser capaz *disposicionalmente* de especificar los elementos» satisfaría esta objeción.)

3. «Más *logos*» significa que puedo identificar la cosa: su *logos* es su *differentia*. Así, el creyente sin *logos* puede ser capaz de situar una cosa en su clase correcta (puede estar en lo cierto al pensar que Teeteto es chato) pero ser incapaz de seleccionarlo en su clase (diferenciar a Teeteto de Sócrates). Pero a menos que pueda identificar S no puedo opinar nada acerca de ello (pues la opinión no versaría sobre *ello*). Por lo tanto, «más *logos*» tampoco añadirá nada a «opinión correcta» a menos que se piense que uno debe tener no opinión correcta sino conocimiento acerca de la *differentia*. Pero en ese caso «Conocer X es tener opinión correcta más *logos*» viene a parar en una definición circular: «Conocer X es tener opinión correcta acerca de ello, y *conocer* en qué se diferencia de cualquier cosa.»

e) En este punto Sócrates concluye el diálogo diciéndole a Teeteto que es bueno que las ideas malas de uno estén refutadas. Eso mejorará las ideas posteriores que uno pueda tener, y si a uno lo deja estéril para el futuro, al menos le evita una carga.

Discusión del anterior resumen del Teeteto *187-final*

Para ver el posible significado de esto aislaremos ciertas ideas importantes que se comunican aquí.

Referencia e identificación. La idea de referencia es omnipresente. En todas partes se hace la afirmación de que para enunciar es necesario referir, y en *d*. 3 se afirma que para referirse a X hay que ser capaz de identificarlo. El tema de la referencia se puede, por supuesto, tratar como tema lógico, y el examen que hace Platón de él de esa manera está reservado para otro diálogo (el *Sofista*, oficialmente un resumen de la conversación del *Teeteto*). Aquí la noción de referencia no se deja notar explícitamente, sino en términos de la imposibilidad de opinar algo acerca de lo desconocido.

Tipos de conocimiento. Para hacer un enunciado acerca de algo he de conocer lo suficiente acerca de ello como para ser capaz de usar una expresión que se refiera a ello; para cometer un error, he de conocer algo menos que la totalidad acerca de ello. Si la expresión «Nehru» no significa nada para mí (si en este sentido no me suena para nada el Sr. Nehru) no puedo creer erróneamente que fuera presidente de los Estados Unidos; y si lo conozco todo acerca de él tampoco. Para creer erróneamente que el Sr. Nehru es un presidente americano he de poseer alguna información correcta acerca de él, lo suficiente para conocer de quien es el nombre «Nehru», pero no lo suficiente para librarme del error. Una distinción entre *sonar algo* (en este sentido) *X* y *estar familiarizado con* X disiparía algunos de los problemas de a. 1, a. 3, a. 5 y D. 3, y probablemente es correcto decir que Platón tiende a eso. La distinción que introduce en *a*. 5 entre ***haber aprendido*** y ***conocer actualmente*** es muy poco afortunada. Para ver que esta distinción ayuda poco, consideremos al niño que dice que 7 + 5 = 11. Uno dudaría en admitir que el niño (en el lenguaje de Platón) «conoce 7 y 5» si no es capaz, por ejemplo, de contar grupos de cinco y siete objetos; y un niño en esta situación que dijera «Siete y cinco hacen once» hablaría como un loro y no estaría cometiendo un error. Pero un niño que satisfaciera el test de «conocer 7 y 5» puede seguir pensando que suman 11; pues no sería razonable incluir entre los tests de uso inteligente de una expresión númerica la capacidad de enunciar correctamente la suma del número que denomina y otro número. (Consideremos la falsa creencia de que 931 + *127* = 1.066.) Por lo tanto el niño que «conoce 7 y 5» puede no haber conocido nunca que su suma es doce, y no tenemos (como implica Platón) que elegir entre las alternativas: que o el niño nunca ha conocido 7 y 5 o no puede recapturar correctamente el conocimiento de que su suma es 12. Así pues, parece que la conciencia del problema de la referencia ha hecho que Platón se dé cuenta de la necesidad de trazar alguna distinción dentro del campo del conocimiento, pero no lo ha logrado con acierto (o, si lo ha logrado, no nos lo

ha dicho, sino que nos ofrece otra y nos muestra que no funciona).

Proposiciones. La idea de proposición o enunciado aparece implicada en varios lugares. Está claramente implicada en el pasaje que describe el sueño de Sócrates *(c. 2)*, cuya discusión dejo por el momento. También está implicada en la demostración de que no podemos trasponer dos términos *(a. 3)*. La sugerencia es que cuando cometemos una equivocación ponemos una cosa en lugar de otra, y Sócrates argumenta que no podemos hacerlo, porque hacer esto sería decir algo así como que «lo par es impar» y esto no lo hace nunca nadie (que conozca lo que significan las palabras). Pero esto, por supuesto, es erróneo. Cuando creo que el producto de nueve y once es un número par no digo que lo impar es par. Digo *de* algo (que de hecho es impar) que es par. Puesto que el producto de nueve y once de hecho es un número impar hay un sentido en el cual me comprometo a creer que cierto número impar es par, pero de ningún modo paradójico. Pues me refiero a este número usando la descripción «el producto de nueve y once», y no (por ejemplo) la descripción «el número par que está entre noventa y ocho y cien». O, por tomar un ejemplo más simple, cuando creo falsamente que López tiene bigote, creo *de* alguien afeitado *que* tiene bigote; no estoy en la situación imposible de creer *que* alguien afeitado tiene bigote.

En otras palabras, necesitamos tres términos y Sócrates sólo nos da dos. Los dos términos que se trasponen son predicados, y somos capaces de elegir el erróneo porque no los predicamos uno de otro, sino de un tercer término, el sujeto. Cuando Sócrates pasa a dar respuesta a sus propias dificultades introduciendo la imagen de las tablillas de cera *(a.* 4) introduce implícitamente la noción de sujeto. Pues la situación que tiene en mente es algo de este estilo: Veo a un hombre cruzar la carretera. De hecho es López, el agente laborista, pero no conozco bien (o nada) a López, y no veo a este hombre claramente. Con lo cual lo tomo por Pérez, el candidato conservador, que he visto pero no recuerdo perfectamente. Lo que digo es: «Ese hombre es Pérez.» Aquí necesitamos tres términos: el hombre que veo, López y Pérez; y cometo la equivocación por identificar el primero con el tercero en lugar de con el segundo; (por supuesto, esto se expresa más claramente en el modo formal. Hay tres descripciones, «ese hombre», «López» y «Pérez»; y he pensado erróneamente que la primera y la tercera se aplican en este contexto al mismo objeto).

De este modo Sócrates introduce implícitamente la noción de sujeto, pero no se puede decir que sepa realmente lo que está haciendo, pues se puede decir lo mismo de «7 + 5 = 11» *(A.* 5). Pues este error sólo puede ser presentado como paradójico si asumimos *o* (como anteriormente) que no se puede decir de alguien que «conozca» siete, cinco y once a menos que sepa que el último es la suma de los otros dos *o* que el niño que dice 7 + 5 = 11 está diciendo que 11 es 12. Platón, por tanto, podía haber evitado la pajarera si hubiera tenido claro que el análisis correcto de la

situación de creencia falsa es: A cree acerca de S (que de hecho es no-P) que es P. Esto lo tenía claro por la época en que escribió el *Sofista*, y pienso que quizá por esta época se estaba sensibilizando a ello. Sin embargo, diré más adelante algunas cosas acerca de la pajarera.

Análisis. La idea de resolver los complejos en sus elementos, por supuesto, está contenida en el sueño de Sócrates, *(c. 2)* y también en el segundo de los tres significados de *logos (d. 2)*. En este último lugar podemos pensar que Sócrates no hablaba en serio cuando sugiere que ser capaz de dar el *logos* de una cosa es ser capaz de dar una lista de sus componentes, y sugiere que un hombre que puede solamente descomponer una cosa en «sílabas» está al nivel de la *doxa*, y que una partición en «letras» está necesariamente en la *epistêmê*. Pero al reflexionar uno recuerda que en la *República* el conocimiento se alcanzaba mediante la dialéctica, y que quizá una de las cosas que hace la dialéctica (en la *República*) es analizar un complejo en sus partes simples. Con esta luz es interesante darse cuenta de la reacción de Sócrates a este sentido de «más *logos*». De los otros dos sentidos *(d. 1* y *d. 3)* dice que la expresión así interpretada no añade nada. El no dice eso de esta interpretación, sino más bien que a veces uno puede realizar perfectamente la proeza de analizar una cosa en sus elementos por accidente, y por lo tanto sin conocimiento. En otras palabras, la capacidad de «dar cuenta» no es evidencia de la posesión de conocimiento. Es verdad que, tal como Sócrates desarrolla su crítica en este sentido, se le podría argumentar que de un hombre que *siempre* deletrea la sílaba «the» o, ejecuta cualquier otra subdivisión se puede decir correctamente que conoce. Pero es posible anular esta respuesta argumentando que un hombre podría ser capaz mediante una instrucción adecuada de ofrecer una lista (por ejemplo) de las partes de un circuito eléctrico sin tener ninguna comprensión de lo que está describiendo; y que dudaríamos de decir que este hombre conoce el tema. En consecuencia, es posible que la crítica de este sentido de «más *logos*» pueda presentar serias dudas acerca de algo que se da por supuesto en la *República*.

Conocer a Teeteto y conocer cómo es. En el estudio *(d. 3)* del último sentido de «más *logos*» se sugiere que no podemos conocer algo o a alguien (Teeteto y el sol son los ejemplos que se ponen) a menos que podamos identificarlo sin confusión; y es posible pensar que se implica que conocer a Teeteto (en este sentido) va, y debe ir, más allá de la capacidad de describirlo. Cierto que se sugiere que si podemos describir el sol como el más brillante de los cuerpos celestes, entonces tenemos su *logos* (y por tanto, *ex hypothesi*, se podría decir que lo conocemos); pero cuando Sócrates está estudiando en qué consiste captar lo que distingue a Teeteto de otros hombres similares usa un lenguaje que se podría desarrollar dentro del punto de vista de que el conocimiento siempre ha de ir más allá de la capacidad de describir. Pues se dice que describir a Teeteto como chato sólo es clasificarlo (y, se implica, puedo tener una

creencia correcta acerca de su clasificación adecuada sin conocerlo); y no puedo creer algo que inambiguamente verse acerca de *él* hasta que «su chatez particular haya dejado su propia marca privada en mi memoria, y también sus demás componentes» (209 c 5-7). Si le sacamos punta a este lenguaje se podría entender lo que significa: que nada proposicional (tanto si lo llamamos opinión o conocimiento) puede nunca versar estrictamente acerca de Z a menos que la persona que hace la proposición esté directamente familiarizada con X, y retenga en su memoria una impresión de X que trascienda a su capacidad de describirlo. Pues uno sólo puede describir adjudicando predicados, y por muchos predicados que reúna siempre es posible lógicamente que haya algo, Y, a lo cual también se apliquen.

En este momento, se suscita la familiar cuestión acerca de la referencia (que para referirme a X no necesito conocerlo íntimamente), y a menos que se haga esta observación es intolerablemente estricto, pues nos impide decir que cualquier cosa que diga (por ejemplo) jamás puede ser verdad acerca de Julio César, puesto que no lo conozco en el sentido requerido. Supongamos pues, que se nos está pidiendo que hagamos esa afirmación, y que la hacemos; pero todavía quedan huellas de una posición importante. Esta es que no se puede decir que yo *conozco* algo a menos que esté directamente familiarizado con ello; que, por lo tanto, en ausencia de esta familiarización, no se puede decir que se deban *a conocimiento* cualesquiera afirmaciones verdaderas que pronuncie acerca de ello; y que el conocimiento va más allá de la capacidad de describir correctamente, de modo que la capacidad de describir perfectamente no es evidencia de conocimiento. Algo de este estilo se sostiene en la *Carta Séptima*.

Antes de abandonar este punto debemos darnos cuenta de que se podría argumentar que no hay que atribuir gran importancia a lo que dice Sócrates. Pues lo que dice está dicho en términos de conocer a un hombre, y a grandes rasgos es verdad de conocer a un hombre, pero no podría ser verdad de (por ejemplo) conocer la triangularidad; y que Sócrates no se ha dado cuenta, o ha olvidado, que lo que se aplica a conocer hombres no se aplica a «conocer universales». En efecto, sólo la desafortunada tendencia de Platón a hablar acerca de «conocer la triangularidad», etc., es lo que le ha cegado ante la aplicación más restringida de su teoría. Esto puede ser verdad; ya he admitido que al buscar rasgos doctrinales en la segunda mitad del *Teeteto* puede que estemos buscando algo que no hay. Pero se podría replicar que difícilmente se podría admitir que Sócrates toma el caso de conocer a un hombre como ejemplo de conocimiento en general *por descuido;* pues el decuido es demasiado grave a menos que proceda de una opinión general en que el conocimiento de los universales se puede concebir adecuadamente según el modelo de la familiarización directa. (Las ambigüedades de la familia del *conocimiento* podrían ser *responsables* de esa creencia, pero eso es otra cuestión.)

El sueño de Sócrates. La cuestión de qué observaciones se decantan, si es que lo hace alguna, del estudio del sueño de Sócrates, (*c.* 3 y 4) depende de la interpretación de la teoría misma que aparece en el sueño (*c.* 2); y acerca de ésta se pueden adoptar dos puntos de vista opuestos.

La teoría del sueño dice que los elementos no tienen *logos* y son incognoscibles mientras que los complejos tienen *logos* y son cognoscibles. La refutación de Sócrates muestra que no podemos hacer incognoscibles a los elementos y cognoscibles a los complejos, pero no nos dice cómo enfrentarnos a los argumentos de la teoría que pretende mostrar que debemos hacerlo. Nos podemos enfrentar a ellos de dos maneras. «Que X es un elemento implica que no tiene *logos*, y que X no tiene *logos* implica que es incognoscible» se puede atacar rechazando alguna de las implicaciones: mostrando que un elemento puede tener *logos* o mostrando que una cosa que no tiene *logos* puede ser, no obstante, cognoscible. Platón no nos dice cuál de estas líneas de ataque hemos de seguir, aunque aclara que hemos de adoptar alguna de ellas. Al hacer que Sócrates en *c.* 3 recomiende la teoría para ligar conocimientos y *logos* indica quizá una preferencia por la primera; pero si deseamos mayor claridad tendremos que ver en que consiste la teoría.

Una de las posturas sostiene que la teoría está dirigiendo nuestra atención sobre el hecho de que debe haber algunas cosas indefinibles. En otros lugares (por ejemplo, en el *Sofista* y el *Político*) Platón usa la metáfora de las letras y las sílabas de cierta manera[57]. Se dice que un universal complejo y, por lo tanto, comparativamente específico (tal como *pesca*) es una sílaba y se dice que el proceso de definirlo consiste en deletrearlo. Las letras aparecerán en numerosas sílabas (igual que la *animalidad* aparece en gateidad, y perreidad, etc.) y serán por lo tanto comparativamente genéricas. Ahora bien, parece razonable suponer que si se continúa lo suficiente el proceso de deletrear las sílabas se llegará a un final produciendo algunos universales que son letras en sentido absoluto, que no se pueden seguir analizando en sus componentes. Por ejemplo, *unidad* podría ser un universal tal, *existencia* otro. Ahora, puesto que a menudo se habla de definir como «dar un *logos*» es natural suponer que cuando la teoría habla de elementos que no tienen *logos* se está refiriendo a universales altamente genéricos e indefinibles. En consecuencia, esencialmente la teoría nos está previniendo de que no siempre será posible «dar cuenta» de los universales, pues algunos de ellos deben ser demasiado simples para ser definidos.

No se puede negar que la teoría *habla* de sus elementos como si fuesen elementos físicos (se dice que son sensibles en 202 b 6); pero, por supuesto, lo que se aplica a los elementos físicos en tanto que elementos se aplicará a cualesquiera otros elementos. Según este punto de vista, por tanto, la teoría está *enunciada* en términos de elementos físicos, pero pretende *aplicarse* a universales elementales tales como la unidad. Según este punto de vista lo que Platón tiene contra la teoría sería el paso que efectúa

desde la pretensión legítima de que los elementos no tienen *logos* a la pretensión ilegítima de que no pueden ser conocidos. Según esta interpretación su tesis es que el conocimiento no siempre implica la capacidad de dar un *logos;* que algún conocimiento es «intuitivo» y no «discursivo».

A primera vista esta interpretación es atractiva, y puede que fuera parte de los propósitos de Platón. Al refutar la teoría convirtiéndola en un dilema evitaba, por supuesto, la necesidad de declararse en pro o en contra de cualquier crítica particular de la teoría. El argumento principal, a mi modo de ver, a favor de esta interpretación es el uso que hace Platón de la metáfora de las letras y las sílabas, que en otros lugares (y en conjunto, subsecuentemente) usó a propósito de los universales. Pero no creo que esta interpretación abarque lo que pretendía primariamente.

Según la otra postura la teoría atacada es esencialmente una explicación confusa de la naturaleza de una proposición. Lo que sostiene es lo siguiente: Conocer X implica ser capaz de hacer un enunciado acerca de X. Puesto que todo enunciado contiene al menos dos términos, y es de hecho el nombre del complejo que consta de estos términos (por ejemplo «El hombre es mortal» es el nombre de la entidad compleja la mortalidad del hombre), ningún enunciado puede ser el nombre de, y por tanto nunca podemos hacer un enunciado acerca de, un elemento simple. Por consiguiente, nada se puede decir acerca de los elementos, y por tanto son incognoscibles.

Pero si es esto lo que sostiene la teoría, ignora claramente el tema de la referencia, o la relación de *acerca de;* y, esto, como hemos visto era uno de los problemas en los que pensaba Platón por esta época. La teoría considera una proposición como un nombre complejo de una situación compleja, incluso una proposición tan simple como «X existe» o «Esto es X». Es de esto de lo que infiere que nunca se puede decir nada acerca de un elemento, y que, en consecuencia, los elementos sólo pueden ser nombrados (véase especialmente 202 a 6-8).

Se podría pensar que la teoría, tal como yo la he descrito, es demasiado ingenua para ser mantenida seriamente y que esta interpretación ha de ser rechazada. Pero creo que esto es un error. La teoría es el resultado natural de una tendencia que ciertamente existía a considerar al enunciado de identidad («A es A») como prototipo de enunciado verdadero. Pues el único enunciado de identidad informativo que se puede hacer versa acerca de un complejo, y consiste en su análisis. «La socialdemocracia es... (a, b, c)» es el «*logos* privado» (202 a 7) de la socialdemocracia pues no menciona más que la socialdemocracia y sus componentes (los cuales la componen). Dada la suposición tácita de que todos los enunciados que no son enunciados de identidad son falsos, entonces se sigue que sólo se pueden hacer enunciados verdaderos acerca de complejos (si rechazamos los enunciados no informativos tales como «López es López»). (Es verdad que la teoría habla de enunciados y no sólo de enunciados verdaderos, pero, por supuesto, «el *logos* de una

situación dada» significa el enunciado *verdadero* de ella. Aquellos que consideran los enunciados como nombres complejos consideran los enunciados falsos como «no nombres» y no ven de que modo pueden tener significado —véase *Cratilo* 429.)

Si es correcta esta exposición de la teoría, como creo, entonces, a la vista de lo que sucede en el *Sofista* podríamos esperar que Platón quisiera decir que la teoría no ha mostrado que un elemento no puede tener *logos*. Si tomamos la metáfora literalmente, cuando digo de la letra S que es sibilante estoy haciendo un enunciado acerca de un elemento simple. Esto es algo que esperaríamos que Platón quisiera decir, y pienso que incluso es a esto a lo que apunta cuando pone en boca de Teeteto una razón patentemente ridícula para decir que las consonantes no tienen *logos* (a saber, que no tienen sonido —203 b 5). Pero puede ser que aún no tuviera claro esta cuestión y bien puede ser el motivo por el que evitó un ataque directo a la teoría.

No podemos decir, pues, que la crítica de la teoría del sueño muestre que Platón era consciente de que el proceso de dar un *logos* tendría que detenerse cuando tropezara con indefinibles. Ciertamente, si mostrara eso, pienso que sería algo único en los escritos de Platón. *Debiera* o no Platón haber concedido que hay algunos indefinibles, no conozco ningún lugar donde lo hiciese. He argumentado y argumentaré más veces que hay lugares que sugieren que pensaba que la capacidad de dar un *logos* no es una condición *suficiente* del conocimiento, pero sospecho que siempre sostuvo que es una condición *necesaria*. Claramente éste es el caso en la *Carta Séptima*, que es el pasaje que proporciona los textos probatorios del punto de vista de que la capacidad de dar un *logos* no es una condición suficiente. Esto lo discutiremos dentro de un momento. Entre tanto habremos de decir que la significación de la crítica de Platón a la teoría del sueño es incierta, pero que probablemente muestra una vez más que ya le resultaba insatisfactoria la habitual lógica de proposiciones.

Quizá haya que mencionar otra interpretación de la teoría del sueño, la cual le da un cierto sabor lockeano. Consiste en que las letras son, o incluyen, «cualidades simples» de tipo sensible, y que las sílabas son complejos de cualidades simples; y que la teoría dice que no podemos nombrar una cualidad simple tal como el verdor, y podemos, sin embargo, experimentarla, pero no dar un *logos* de ella; dar un *logos* es algo que sólo se puede hacer con una entidad compleja tal como un caballo, y consiste en nombrar las cualidades simples que constituyen la entidad compleja. No encuentro muy convincente esta interpretación. Dudo de que Platón pudiera haber esperado que se entendiera de esa manera la metáfora de las letras y las sílabas; y esta interpretación no parece hacer suficiente justicia al aspecto de que un *logos* es un complejo de nombres que corresponden a un complejo de entidades (202 b 2-5). En el enunciado *(loc. cit)* de que «un *logos* es esencialmente un complejo de nombres» encuentro muy difícil resistir la opinión de que *logos* significa

«proposición»; y, en efecto, sobre todo es por esta razón por lo que prefiero la interpretación que mencioné en segundo lugar[58].

Más reflexiones sobre la pajarera. El pasaje de la pajarera (*a.* 5 en el resumen anterior) no es en absoluto fácil de interpretar. Por un lado, no es posible estar seguro de qué es lo que representan los «pájaros» (las porciones de conocimiento que he adquirido en el pasado y que intento recapturar sin éxito en el presente cuando cometo un error). ¿Son los pájaros proposiciones tal como 7 más 5 igual a 12, o son términos como 12? Sin embargo, una interpretación posible es la siguiente. Los pájaros no son términos ni proposiciones, sino términos considerados como idénticos a las proposiciones verdaderas en que figuran. Para ser capaz de hacer un enunciado acerca del 12, debo tener este pájaro en mi pajarera; es decir, debo haber aprendido en algún momento algo acerca de él. Ahora bien, según la suposición de que «conocer 12» es conocerlo como todo lo que es (la suma de 7 y 5, el producto de 4 y 3, etc.) debo, para ser capaz de hacer enunciados sobre el 12, haber conocido en algún momento que es la suma de 5 y 7; y debo tener a mi alcance este conocimiento. Ahora bien, si, cuando necesito la suma de 7 y 5, procedo a recapturar este conocimiento, y lo que atrapo es 11, ofreciendo esto como respuesta, me comprometo a opinar que 11 es la suma de 7 y 5. Esto, como sugiere Teeteto, más bien se parece a una porción de ignorancia que a una porción de conocimiento; de modo que, quizá, debiéramos decir que tenemos porciones de ignorancia igual que porciones de conocimiento. Pero persiste el hecho de que, decoremos o no el símil de este modo, el uso del símil para explicar los errores tropieza con la dificultad de que no se puede decir realmente que yo conozco que es 12 lo que suman 7 y 5 si aseguro que esta suma es 11. Por consiguiente, la distinción (válida) entre haber adquirido información y saberla al dedillo no nos ayuda a explicar las equivocaciones. No se puede decir que yo he recapturado un conocimiento que de algún modo retengo si no me doy cuenta de que he capturado una cosa distinta. El no darme cuenta de que lo que he capturado es algo distinto muestra que ya no conozco lo que en cierta ocasión conocí, y esto nos lleva al otro cuerno del dilema. Puesto que el hombre que dice que la suma de 7 y 5 es 11 evidentemente no conoce ni 11 ni la suma de 7 y 5, ¿cómo podemos pensar que lo que dice se refiere a alguna de estas entidades? Pues no me puedo referir a aquello que ignoro.

Si es así como se supone que hemos de entender el pasaje de la pajarera, ¿qué se pretende que aprendamos de él? Hemos supuesto que los argumentos de esta parte del diálogo están dirigidos a desacreditar, o al menos a poner en duda, aquello que es responsable de la incapacidad que muestra Sócrates para ver cómo es posible cometer una equivocación. Por tanto, hemos de preguntar cuáles son las presuposiciones que le imposibilitan llegar muy lejos con la distinción a primera vista valiosa entre haber adquirido un conocimiento y poseerlo actualmente. Hay dos

que se sugieren por sí mismas. Una es la subordinación de *savoir* a *connaître*, la otra opinión de que si conozco algo lo conozco completamente. Si subordinamos el conocimiento de los hechos al conocimiento de los individuos tenderemos a pensar que conocer 12 (por ejemplo) es lo primario y que conocer verdades acerca de 12 es algo contenido en esto. Esto nos hará querer pensar que un hombre que conoce 12 conocerá *eo ipso* todas las proposiciones verdaderas en que entra 12. (Tal suposición sería más plausible, quizá, en el caso de «conocer la triangularidad» que en el caso de «conocer 12», pues parece que sólo hay un número limitado de verdades *a priori* acerca de los triángulos que implica la familiarización con la triangularidad. Esa puede ser quizá la razón por la que Platón eligió un ejemplo aritmético por medio del cual demostrar que de conocer X no se puede pensar que conlleve conocer todas las proposiciones verdaderas, ni siquiera todas las proposiciones verdaderas *a priori* contrariar a X. Un ejemplo aritmético hace muy claro que debe haber algo equivocado.) Si luego suponemos que o conozco algo o lo ignoro y que cuando lo conozco la cosa misma (en este caso 12-como-la-suma-de-7-y-5, como-el-producto-de-4-y-3, etc., etc.) está en mi-mente, mientras que cuando lo ignoro la cosa está fuera de mi captación mental, y con ella todo su cortejo, entonces será fácil ver que o debo ser infalible acerca de cualquier materia dada, o debo ser incapaz de referirme a ella. Pues o el tema con todas sus ramificaciones está en mi cabeza o está por completo fuera de mi alcance[59].

Podemos, pues, conjeturar que lo que crea las perplejidades de Sócrates en este pasaje son las dos suposiciones de que lo que conocemos siempre son términos (estando las proposiciones verdaderas acerca de estos términos contenidas de algún modo en ellos), y que el conocimiento y la ignorancia están relacionados como el blanco y el negro si no hubiera tonos grises. Por consiguiente, podríamos sugerir o que Platón mismo está perplejo acerca de la naturaleza de los errores del estilo que estudia porque es culpable de estas suposiciones, o de algunas parecidas; o, de lo contrario, que está usando la incapacidad de Sócrates para dar cuenta de los errores según un modelo del conocimiento que depende de estas suposiciones para señalar que no se pueden hacer. O, entre estos dos extremos, podríamos sugerir que la verdad es que Platón ve el peligro de ese modelo sin ser capaz de decir exactamente que tiene de erróneo.

Se podría objetar a esta interpretación que Platón no pudo haber querido, en este momento, decir que había algo erróneo en tratar *conocer completamente* y *no estar en absoluto familiarizado con* como alternativas exhaustivas, puesto que hacía mucho tiempo que había situado la *doxa* entre esos dos extremos. Pero quizá esto no sea tan conclusivo como podría parecer. Pues según el punto de vista de que lo que conocemos son términos (entidades tales como 12, la justicia, etc.) la inserción de la *doxa* entre la *epistêmê* y la *agnoia* no nos dice qué hacer con el principio:

conozco X o no lo conozco —en todo caso si consideramos *conocer* como *estar en contacto con*. Pues cuando tengo una *doxa* (incluso verdadera) acerca de X, lo que tengo en mi mente no es X, sino una *doxa* de X, una entidad entre el *on* y el *mê on*. En otras palabras, en tanto se considere *conocer* como *captar* (siendo términos las entidades captadas) es imposible dar una explicación satisfactoria de la *doxa* como aquello que está entre el conocimiento y la ignorancia, por la razón de que el contenido mental de una *doxa* no es idéntico al objeto captado en la *epistêmê*. Y que una explicación satisfactoria de la *doxa* exige un reexamen de la naturaleza de la *epistêmê* es el comentario que hace Sócrates a esta parte del argumento[60].

Sobre lo que puede subyacer a la segunda parte del Teeteto.

Intentaremos dar sentido a todo esto y comencemos por una cuestión sencilla.

Platón era un enemigo declarado de las fórmulas en filosofía, incluso si venían de Sócrates o de él mismo. Esta hostilidad es repetida en la última sección del diálogo (y de mi resumen). Es muy verosímil que «el conocimiento se diferencia de la opinión verdadera por la presencia del *logos*» hubiera degenerado en una fórmula entre sus seguidores, y que un propósito importante de la segunda parte del *Teeteto* fuera plantear dificultades a los que usaban la fórmula sin saber lo que entendían por *logos*.

Pero quizá haya más cosas. Hemos visto que probablemente Platón estaba insatisfecho con la habitual lógica proposicional, y que pudo haber visto (oscuramente quizá) que el análisis correcto de la situación de opinión falsa es éste: A cree acerca de S (que de hecho es no-P) que es P. Ver esto es ver que no podemos abarcar la opinión falsa en términos de captación de realidades, pues la opinión falsa no queda bien descrita como la captación de una no-realidad. Pero vimos al estudiar la *República* 5 que el vocabulario de Platón estaba modelado sobre el caso del conocimiento u opinión verdadera, esto, es sobre el caso que *podemos* describir como captación de una realidad; y vimos que su lenguaje acerca de los estados inferiores al conocimiento era, por esta razón, extraño. Allí se aceptó la rareza, pensábamos, debido a una sensación instintiva de que el lenguaje usado para los casos inferiores había de ser paralelo al lenguaje usado para el caso ideal. Ahora supongamos que persiste esta sensación, y supongamos que Platón está empezando a ver que este lenguaje es intolerable en el caso de la captación incompleta o errónea de hechos, que en estos casos hay que introducir la noción de proposición (de cláusula con *que*). En esta situación bien pudo haber pensado que la noción de proposición también había de ser introducida en las situaciones de opinión verdadera.

Esto, desde luego, no implicaría necesariamente nada para el análisis del conocimiento. Pero si se combina con dudas acerca de si es razonable tratar *conocer que S es P* como una consecuencia de *conocer S*, podría conducir a pensar que hay dos sentidos diferentes de «conocimiento», uno para cada uno de estos dos. Estas dudas se podrían suscitar fácilmente, por ejemplo, a propósito de la aritmética. Como hemos visto, si se adopta el lenguaje de «conocer los números» no es plausible decir que López no «conoce» 931 y 127 a menos que conozca que su suma es 1.058. En efecto, es una consecuencia de que lo he captado, que las expresiones «931» y «127» signifiquen para mí que 931 + 127 = 1.058, pero no tengo que conocer las consecuencias de todo lo que conozco.

Si son dudas de este estilo lo que ha conducido a tener la sensación de que *conocer S* ha de ser distinguido de *conocer que S es P*, se podrían haber suscitado más dudas. Por ejemplo, ¿qué hay que incluir dentro de *conocer S?* Quizá más de lo que se necesita para referirse a S (para esto es suficiente una tenue familiaridad); quizá menos de lo que se necesita para ser infalible acerca de S. Y si *conocer S* no conduce automáticamente a *conocer que S es P*, ¿cual es la relación entre estos dos estados? Dudas acerca de cuestiones como éstas bien pudieron haber inducido a Platón a examinar los temas propuestos en la segunda parte del *Teeteto.*

Pero hay otra cuestión relacionada con *conocer S* cuando S es un universal. Si Platón había llegado a pensar que no siempre es posible dar un *logos* de todo universal de tal manera que no se pueda mostrar que el *logos* da lugar a contradicciones, entonces pudo haber llegado a tener serias dudas acerca del papel preciso que representa en el conocimiento la capacidad de dar un *logos*. ¿Hemos de decir que es necesaria esa capacidad pero que a veces se puede mostrar que un *logos* correcto da lugar a contradicciones? ¿Hemos de adherirnos a la opinión de que un *logos* correcto no puede conducir a contradicciones y admitir que no se puede dar un *logos* de algunos universales? ¿O qué hemos de decir? De un modo u otro Platón pudo haber llegado a pensar que hay algo «intuitivo» en algún sentido en la captación de un universal.

Espero que emerja de la consideración de la *Carta Séptima* que estas últimas sugerencias contienen alguna sustancia. Entre tanto, la conclusión es que el fracaso del *Teeteto* en definir el conocimiento puede ser una indicación de ciertas dudas bastante específicas.

H) *Conocimiento y opinión en la* Carta Séptima

El pasaje discurre entre 341 y 344. El contexto es que Platón está protestando contra la supuesta publicación de Dionisio II de Siracusa de un tratado que expone el platonismo, y Platón está explicando por qué él mismo nunca ha publicado un tratado de tal naturaleza. Con este fin insiste en que la meta intelectual es un tipo de discernimiento que no se

puede comunicar por el habla o la escritura, sino que sólo se puede inculcar al discípulo mediante un largo esfuerzo.

Lo que Platón dice es esto. Con respecto a cualquier realidad (toma como ejemplo el círculo, pero insiste en que igual valdría cualquier otro universal), hay cuatro cosas que se relacionan con ella, pero que hay que distinguir de ella y cada una entre sí. En primer lugar, está «el conocimiento y la opinión correcta y comprensión (*nous*)», que existen en las mentes y no hace falta distinguir para el propósito presente. En segundo lugar están las tres cosas por medio de las cuales ha de tener lugar el conocimiento, a saber, la palabra («círculo»), el *logos* o definición («la figura todos los puntos de cuyo límite equidistan del centro»), y los círculos físicos actuales (sean diagramas, platos o cosas por el estilo).

Esto significa, pienso, que si un hombre conoce la palabra «círculo», puede dar la definición correcta de aquello a que se refiere, y puede reconocer ejemplos entonces, se puede decir que posee conocimiento, opinión correcta o comprensión de «el círculo» —esto es,— la circularidad. Pero sólo en cierto sentido. Pues Platón va a decir que sin estas cuatro condiciones (esto es, conocimiento en este sentido y sus tres componentes) no podemos alcanzar verdadero conocimiento de la realidad[61], pero que incluso con ellas no necesariamente logramos el conocimiento que estamos buscando. Pues lo que estas cuatro cosas nos dan (esto es, lo que nos da el conocimiento en el sentido inferior) es la respuesta a la pregunta: «¿Qué clase de cosa es X?» mientras que lo que deseamos es la respuesta a la pregunta: «¿Qué es X?» (343 c 1). Conocer la palabra, ser capaz de definir la cosa y reconocer ejemplos de ella es tener conocimiento en un sentido inferior, y este conocimiento es una condición necesaria pero no suficiente del conocimiento en el sentido completo de la palabra que nos permite captar la cosa.

Platón da razones de esto. Los ejemplos físicos están siempre «llenos de la naturaleza contraria» —por ejemplo, las cosas redondas «tocan la recta en todos los puntos» (343 a 7)—. Una vez más a las palabras les falta fijeza: «círculo» se podría usar para denominar los cuadros o triángulos. Y las definiciones, al estar construidas con palabras, están contaminadas con el mismo virus.

Aducir la naturaleza convencional del lenguaje en este punto parece proporcionar un argumento muy flojo. Sin embargo estoy dispuesto a creer que se podrían haber buscado mejores argumentos a favor de la opinión de que el lenguaje no puede comunicar infaliblemente la comprensión. Pero quizá los propios argumentos de Platón son más fuertes de lo que parecen si los interpretamos libremente. Debido a que el lenguaje es convencional hemos de apoyarnos finalmente en la definición ostensiva; hemos de aprender lo que significa «círculo» por referencia a objetos o diagramas circulares. Pero si estas instancias físicas están siempre «llenas de la naturaleza contraria», entonces es desconcertante darse cuenta de que al final hemos de apoyarnos en ellas.

Sean buenas o malas las razones de Platón para decir que las palabras, definiciones y ejemplificaciones no pueden comunicar comprensión, lo que se sigue es del mayor interés. Comienza por decirnos que cualquier cosa que podamos decir o señalar siempre puede ser refutada por los indicios empíricos. Luego pasa a decir que un hombre que no ha sido instruido en la búsqueda de la verdad, sino que se contenta con cualquier imagen de ellas que puede atrapar, puede fácilmente ser dejado por tonto por cualquiera que maneje los cuatro instrumentos del conocimiento, es decir, por aquel que conoce algo en el sentido inferior de «qué clase de cosa» es, por ejemplo, un circulo.

Platón parece contraponer (aunque está demasiado enfadado para ser claro) la humillación bien merecida de este hombre con la humillación no merecida de otro, a saber, del hombre que realmente conoce en sentido pleno, y al que se le pide que exponga lo que conoce. Pues éste no tiene a su disposición más que los cuatro instrumentos de conocimiento —sólo puede nombrar la cosa, dar su definición e indicar ejemplificaciones de ella— y éstos son esencialmente inadecuados. Al ser esto así también le puede hacer *aparecer* como tonto cualquier conversador habilidoso. Los que no se percatan de las limitaciones inherentes al lenguaje y a las ejemplificaciones para mostrar lo que es algo tendrán la impresión de que lo que se revela es la ignorancia del expositor. Pero esto es una equivocación. Las palabras y las ejemplificaciones no pueden comunicar el conocimiento; sólo mediante un laborioso proceso de hacer al discípulo repasar éstas una y otra vez se puede lograr el conocimiento, y entonces, incluso, sólo en el caso de un hombre que tenga afinidad con el tema.

Este último punto lo desarrolla Platón brevemente en los términos del conocimiento moral, argumentando que éste sólo puede entrar en un hombre que tiene a la vez capacidad mental y afinidad con el tema. Pues la virtud y el vicio sólo pueden ser captados unidos, y sólo en unión de aquello que es verdadero de la realidad como un todo. Entender lo que es recto e incorrecto, en otras palabras, es entender las condiciones de la vida humana, y esto sólo puede darse como parte de una comprensión del universo como un todo. Esto, continúa, sólo se puede alcanzar mediante un largo y laborioso proceso de «reunir» palabras, definiciones y observaciones empíricas. Este «reunir» ha de ser acompañado por la práctica de la refutación cooperante mediante la pregunta y respuesta de cuestiones. El final de todo esto es la súbita iluminación de la sabiduría y el entendimiento que bordea los límites del poder humano.

En todo esto hay mucho de qué hablar (343 c-344 c). Para nuestros propósitos destacan dos cosas. En primer lugar, aunque la captación de la verdad tiene un aspecto intelectual, no es puramente intelectual; pues la verdad es una y al menos para ciertas partes de ella se requiere una percepción espiritual recta. En segundo lugar, el conocimiento en sentido inferior no puede comunicar discernimiento, y esto está relacionado con el

hecho de que por más habilidosamente que intentemos comunicar la verdad por medio del lenguaje o el uso de ejemplos, lo que decimos o señalamos siempre está sujeto a refutación empírica.

(*Nota.* El tratamiento de la *Carta Séptima* es difícil de seguir por el hecho de que Platón en algunos lugares habla de: los tres instrumentos del conocimiento, el conocimiento y, en quinto lugar, la cosa conocida; cf. 342 a 8. Sin embargo, en otros lugares —cf. 343 c 1 o d 1-2— habla de la cuarta de estas cosas de manera descuidada y trata al quinto término como si no fuera la cosa conocida sino el conocimiento de ella. En conjunto usa las palabras *fronêsis* y *nous* para este ambiguo quinto apartado. He tratado de simplificar sus explicaciones distinguiendo «conocimiento en el sentido inferior», como cuarto término, y «conocimiento verdadero», como quinto.)

En conjunto este pasaje parece coherente con pasajes de los escritos anteriores de Platón[62]. Por ejemplo, es coherente con la doctrina de la *República* de que sucede algo dramático, de significado universal, cuando aprendemos lo que es la bondad. También es coherente con el pasaje del *Fedón* (99 e-100 a) donde Sócrates dice que las explicaciones que damos de las cosas son tanto reflejos de realidades como ejemplificaciones físicas. En tanto no se alcance la meta, las formas sólo se reflejan en nuestras mentes del mismo modo que únicamente se reflejan en la naturaleza. En lo que respecta al logro de esa meta, Platón está dispuesto a insistir en la posibilidad de alcanzar discernimiento en el orden racional, pero también insiste en que el discernimiento no se puede comunicar infaliblemente. No está diciendo que los enunciados más verdaderos que podemos hacer sólo son verdaderos parcialmente, no tanto que no hay enunciados verdaderos como que pueden ser mal comprendidos. La verdad es en cierto sentido inefable, no en el sentido de que haya algo no racional en ella sino en el que no podemos comunicarla con certeza.

¿Quién es el hombre que conoce «qué clase de cosa es un círculo», y cuáles son las críticas que parecen dejarle por tonto no sólo a él, sino incluso al hombre que conoce «que es un círculo»? Supongo que el primer hombre es el que conoce que un círculo es una curva uniforme y que, por lo tanto, ninguna parte de su circunferencia puede ser recta. Pero cuando dice esto podemos dejarle por tonto mostrando que una línea recta puede tocar la circunferencia de un círculo. Pero, por un lado, estar en contacto con algo es tener parte del límite común. Por lo tanto, si una tangente puede tocar un círculo, ha de ser el caso que una parte de la circunferencia sea una línea recta. (Esto es patente cuando colocamos una regla contra un caso físico de circularidad; enseguida vemos que está «lleno de la naturaleza contraria».) Si nuestro hombre trata de defenderse diciendo que el contacto ocurre en un segmento menor que el menor segmento finito, entonces (quizá con ayuda de Zenón) podemos mostrarle que no hay tal cosa. Por lo tanto tenemos una clara contradicción en la noción de tangente, contradicción que bien puede dejar perplejo al hombre que sólo sabe «qué clase de cosa es». A partir de contradicciones de este tipo un eleático podría concluir que no puede haber realmente circularidad, y quizá incluso que en conjunto la idea de espacio es irremediablemente incoherente.

La condición de conocer «qué es un círculo» como contrapuesto a «qué clase de cosa es», aparece, sugiero, cuando somos totalmente conscientes de las antinomias de este tipo, pero seguimos enteramente convencidos de que existe la circularidad; cuando, por así decir, reconocemos la existencia de contradicciones y no obstante sabemos como permanecer imperturbados por ellas. Y la cuestión es que esta impertubabilidad no se logra buscando como resolver las contradicciones; pues no pueden ser resueltas. En vez de eso viene cuando alcanzamos una familiarización directa con la naturaleza de la circularidad, análoga, *mutatis mutandis*, a la familiarización directa que podemos tener con un individuo, cuando *conocemos* a Teeteto y no meramente sabemos que clase de hombre es. Platón no puede decirnos como se logra esta familiarización directa: «se enciende la luz» es su expresión. Cuando ha llegado salimos, por así decir, más allá de las antinomias que son ineludibles a nivel proposicional. No podemos resolver las antinomias porque, de algún modo, se derivan de las condiciones del lenguaje y del mundo empírico; pero dejan de atribularnos cuando nuestro conocimiento ya no depende del lenguaje o de la producción de instancias. La enseñanza ha de tener lugar con estos medios, y por lo tanto tener el *logos* correcto y ser capaz de reconocer instancias son condiciones necesarias del conocimiento y medios indispensables de la comunicación. Pero lo que la enseñanza busca comunicar ha de transcender a los medios, y es por esto por lo que el conocimiento no se puede enseñar.

Me parece que algo de todo esto le pudo haber estado dando vueltas a Platón en la cabeza cuando escribió el *Teeteto*, y que pudo haberle hecho notar que lo importante no era dar una enunciación correcta de qué es el conocimiento, sino plantear dificultades a aquéllos que suponen que es un asunto fácil caracterizar la aprehensión que de algo hace la mente.

También se puede volver a leer la *Carta Séptima* con provecho para otros diálogos posteriores. Por ejemplo, el *Parménides* es una confrontación sostenida del lector con las antinomias relacionadas con la unidad; y quizá parte del propósito de escribirlo fue familiarizar al lector con las «refutaciones» que se pueden aducir frente a cualquier explicación de la naturaleza de la unidad, para que si éste se ocupa suficientemente de estos argumentos llegue a ver lo que es la unidad.

También está la antinomia que Platón menciona en el *Parménides* y nuevamente en el *Filebo*, la antinomia de la unidad y multiplicidad de los universales. Nos entra la tentación de suponer que Platón debió haber pensado, como yo creo, que éstas y otras antinomias son resolubles, que

en toda contradicción al menos una parte ha de estar basada en un mal argumento. Pero esto es suponer que Platón poseía con claridad la noción de mal argumento y esto puede estar equivocado. Creo que en cierta medida pensaba en los argumentos en términos retóricos y no lógicos. Un argumento es algo mediante lo cual un oyente es susceptible de ser convencido. Nosotros pensamos que el modo de defenderse contra ser convencido por argumentos erróneos es asegurarse de que los argumentos que uno acepta son válidos. Sin duda Platón también pensaba esto; obviamente pensaba que muchos argumentos no son válidos. Pero quizá pensaba que decir que un argumento no es válido es decir que nadie que escuche el argumento y una crítica de él será atrapado por el argumento. Un argumento inválido sería, pues, aquél cuyo poder persuasivo fuera endeble comparado con el de su crítica. Pero ahora supongamos un argumento y un contrargumento tales que incluso un oyente inteligente queda convencido por ambos, y no puede producir una crítica convincente de ninguno de los dos. Ahora ambos argumentos serán válidos. Por lo tanto, si alguna vez surge esta situación (y, por ejemplo, parece surgir en conexión con el círculo) entonces ya no podemos defendernos del error dando nuestro asentimiento sólo a los argumentos válidos. Según esto la única defensa que queda, la única manera de decir cuál de los argumentos es correcto, será una aprehensión directa, que trascienda los argumentos, del tema en discusión. Es concebible que fuera esto lo que pensaba Platón.

I) La pregunta formal: «¿Qué es el conocimiento?

Creo que ya hemos examinado todos los lugares donde Platón dice algo sobre la pregunta formal de: «¿qué es el conocimiento?». Se puede dar una respuesta simple: es la aprehensión que hace la mente de una realidad, y ha de ser contrapuesta a la condición inferior en la cual meramente conocemos (en nuestro sentido de la palabra) verdades acerca de la cosa en cuestión. Aunque la respuesta se puede dar con simplicidad, Platón no piensa que esta aprehensión se pueda comprar barata, ni piensa que sea fácil responder la siguiente pregunta: «Pero, ¿qué es que una mente aprehenda una realidad?» Pues la respueta obvia a esta pregunta es algo de este estilo: «Aprehender alguna realidad es ser capaz de dar respuestas correctas a preguntas acerca de ella, ser capaz de señalar ejemplos de ella y así sucesivamente.» Deseando decir que todo esto es menos que conocimiento, Platón se ha dejado a sí mismo pocas cosas que poder responder a esta pregunta salvo hacer uso de metáforas tales como la visión y la familiarización directa, y esperar que usando tales metáforas, y contraponiendo continuamente el conocimiento con las condiciones inferiores, al final, «se haga la luz». Por esto es por lo que sobre este tema es tan continuamente enigmático.

Por supuesto, esta interpretación de la respuesta de Platón a la pregunta «¿Qué es el conocimiento?» está dada en términos del

último de los escritos relevantes, la *Carta Séptima*. Pero no creo que sobre este punto haya muchos más desarrollos. Donde hay desarrollo es en conexión con el estado inferior. En los primeros escritos (por ejemplo el *Timeo*)[63] se da por supuesto que se puede comunicar el conocimiento mediante la enseñanza, y el estado inferior opuesto al conocimiento es la *doxa* que viene del uso acrítico inductivo de los sentidos. Sin embargo, en la *Carta Séptima* Platón se interesa por una contraposición diferente, la que hay entre el tipo de conocimiento que «surge sencillamente en las mentes y no es idéntico a la cosa conocida ni a sus instrumentos» por un lado, y el tipo de conocimientos del que habla como si *fuera* la cosa conocida, por otro; y del primero de éstos dice (342 c 5) que aquello que «surge sencillamente en las mentes» es una cosa, la llamenos *epistêmê* o *doxa* verdadera. Aquí lo que es nuevo no es la importancia de la distinción entre comprensión y capacidad de recitar la fórmula correcta —que estaba presente desde el principio. Lo nuevo es la idea de que en comparación con esta distinción pierde importancia (incluso deja de existir) la distinción entre «conocimiento», situado en un extremo de la vía del *a priori*, y «opinión», situada en el extremo de la vía empírica. Pues aunque Platón evidentemente nunca sostuvo la absurda tesis de que podemos alcanzar conocimiento sin usar los sentidos (nadie podría sostener esta opinión), a veces habla como si lo hiciera. Quizá, en alguna medida, la tajante y neta distinción entre las vías *a priori* y empírica dependa de este confundente modo de hablar. La distinción, que realmente deseaba trazar, entre lo que he llamado las aproximaciones contrainductiva e inductiva, es una cuestión de grado en lo que se refiere al uso de los sentidos; no es cuestión de si los usamos o no, sino de la medida en que los usamos, si es o no críticamente, etc. Quizá esto se le estaba aclarando a Platón; y quizá, dándose cuenta de que los sentidos contribuyen en todo grado de iluminación, por más alto que sea, vio que la antigua distinción entre *epistêmê* y *doxa* no era una distinción neta y tajante, y que la distinción importante dependía simplemente de que si lo que existía en la mente de un hombre era la cosa real que pretendía conocer, o una mera descripción correcta de ella en términos de proposiciones y capacidad de señalar ejemplos.

El acento que Platón pone en la *Carta Séptima* sobre el papel representado por la experiencia sensorial en el largo proceso de la refutación amistosa que ha de preceder al momento en que todo se aclare, sugiere más bien algo de este tipo. Pero sería un error conceder demasiada fuerza a este pasaje. Por un lado es corto; y por otro, Platón se siente herido y molesto ante la insolencia de Dionisio al publicar un manual de la verdad, algo que «de haber considerado posible escribir, me hubiera honrado mucho en ejecutar —y de manera más competente que cualquier otro» (431 d —paráfrasis aproximada—). En este estado mental concentra desde luego sus energías en la tarea de explicar por qué él siempre ha pensado que la verdad no se puede comunicar en manuales.

i) *La pregunta material: «¿Qué podemos conocer?»*

Ya he presentado al lector los datos y he suscitado alguna de las cuestiones concernientes al tema de la respuesta de Platón a la pregunta material: «¿Qué podemos conocer?» La posición, en resumen, es que hay textos (antiguos y posteriores) donde Platón habla seriamente de conocer cuestiones de hecho físico, pero la posición predominante (también antigua y posteriormente) es que no podemos poseer conocimiento del cambiante mundo físico. He argumentado que esta posición puede ser quizá una en la cual Platón cayó más bien que una en particular que él deseara adoptar. Este tipo de reserva, por supuesto, no se puede probar. Sin embargo, recordando las consideraciones que quizá puedan haber pesado en Platón a este propósito puede que seamos capaces de formar una concepción más ajustada de la naturaleza de sus creencias. Trataré de esbozar una lista de tales consideraciones en lo que sigue. Parecerán un batiburrillo. En particular, la tendencia de algunas será *explicar cómo* llegó Platón a pensar que no podemos alcanzar conocimiento del mundo físico, mientras que la tendencia de otras será *explicar* las frases que sugieren que creía esto.

1. *Concentración en los términos generales.* Cuando examinamos la *República* vimos que Platón estaba interesado en el conocimiento de los universales o términos generales y no (por ejemplo) en cuestiones tales como la de si podemos justificar nuestra certeza acerca de asuntos de hecho empírico. No está interesado primariamente en la cuestión de si podemos pretender justamente estar en lo cierto o acerca de un asunto particular de hecho (como la que pudiera decir el defensor al fiscal) o acerca de una regla general (tal como la de las fases de la luna). En efecto, hace observaciones que parecen implicar que no se puede decir correctamente que conozcamos cosas de este tipo (al menos en el caso de las reglas generales), pero no le preocupan principalmente tales cuestiones. Su principal interés es comparar la aproximación contra-inductiva al conocimiento de los términos generales con la aproximación inductiva. Pero (como hemos visto) acostumbra a hablar vagamente de la aproximación contra-inductiva como si consistiera en puro pensar, y de la aproximación inductiva como si consistiera nada más que en usar los sentidos. Quizá, subyacente a esto haya de encontrarse la oposición alma/cuerpo de las religiones mistéricas que se halla en el *Fedón*[64] y que en ese diálogo lleva a Sócrates a hablar de nuestro conocimiento de asuntos empíricos como si fuera una de las penosas consecuencias de tener un cuerpo. Sea como sea, sean cuales sean los orígenes de este modo de hablar, en la medida en que persistió, Platón se pudo decir a sí mismo que no adquirimos el conocimiento de términos generales mediante el uso de los sentidos. Ahora bien, si (al concentrase su atención en el tema de los términos generales) se eliminara la cualificación «de los términos generales», se habría permitido decirse a sí mismo que no podemos adquirir

conocimiento mediante el uso de los sentidos. De este modo pudo llegar a decir, y en algún sentido a creer, algo que podría no desear creer de haberlo considerado según sus propios méritos.

No obstante, ¿por qué podría no desear creerlo? ¿Por qué hemos de encontrar difícil conceder que Platón consideraba imposible poseer *epistêmê* de cuestiones de hecho empírico mediante el uso de los sentidos? ¿No se podría argumentar que sólo en la medida en que uno pone la palabra castellana «conocimiento» en el lugar de la palabra griega *epistêmê* parecen surgir las dificultades? En cierto modo pudiera ser. Sin embargo, hemos de hacer las tres observaciones siguientes: en primer lugar, que Platón a veces concede que poseemos *epistêmê* de cuestiones de hecho empírico. En segundo lugar, que si *epistêmê* se refiere a la relación óptima mente-cosa, parece extraño negarle el título a la percepción directa en el caso de las cuestiones de hecho (pues, ¿qué relación con un hecho empírico podía ser más íntima que la percepción directa?). En tercer lugar hay una consideración bastante evidente, y es que si la incertidumbre infecta nuestros juicios empíricos entonces no es razonable suponer que pueda haber alguna certeza en nuestras aprehensiones de términos generales; pues es innegable que si no puedo estar nunca seguro de que esto es (por ejemplo) un caballo, entonces nunca puedo estar seguro de que conozco lo que es ser un caballo. Por consiguiente, en tanto que la razón por la cual Platón rehusa conceder el título de *epistêmê* a algo es que quiere decir que el estado de mente en cuestión no es de certeza justificada, en la medida en que negar *epistêmê* a las cuestiones de hecho empírico es hacer incomprensible la *epistêmê* de términos generales.

Hasta ahora, pues, hemos encontrado en la concentración de Platón sobre el tema del conocimiento de los términos generales algo que podría explicar cómo llegó a concluir que no podía haber conocimiento de las cuestiones de hecho empírico. Al mismo tiempo hemos hallado tres razones para desear argumentar que esta conclusión debe haber sido inadvertida más bien que deliberada. En las consideraciones que siguen modificaré esta última observación argumentando que según las tres suposiciones de Platón la segunda y tercera de estas razones son menos potentes de lo que pueden parecer. En otras palabras, he intentado explicar las apariencias que sugieren que Platón negó la posibilidad del conocimiento empírico, y ahora voy a tratar de explicar cómo, sin embargo, es posible creer que fue eso precisamente lo que negó. Comenzaré mencionando cuatro consideraciones que minan la segunda de las razones que hacen difícil creer en esta negación. Esta era que la percepción directa es, en el caso de las cuestiones de hecho empírico, la relación óptima mente-cosa y que, por lo tanto, merece el título de *epistêmê*.

2. *La teoría causal de la percepción.* Como hemos visto, en el *Teeteto* Platón expresa la creencia de que en la percepción no entramos en contacto directo con lo que hay realmente. Lo que experimentamos son

datos sensoriales producidos por la interacción de nuestros cuerpos con el entorno. En consecuencia, el conocimiento perceptivo, incluso si es la relación más directa en que puede entrar la mente con una cosa física, sigue siendo una relación gravemente indirecta. No tenemos recursos aparte de la conjetura para ir más allá de los datos sensoriales y llegar a los hechos últimos del mundo físico. Por lo tanto, no puede haber *epistêmê* de las cosas físicas, pues los objetos inmediatos de la percepción son *gignomena,* entidades privadas momentáneas, y no *onta* o entidades existentes independientemente; y los *onta* en cuestión,o las cosas físicas, sólo pueden ser alcanzadas por conjetura. Así, en la medida en que Platón mantenía la teoría causal de la percepción (y es natural suponer que sus pensamientos primitivos sobre este tema estuvieran acordes con la teoría desarrollada en el *Teeteto),* habría sentido la tentación de decir que no puede haber *epistêmê* de las cuestiones de hecho empírico, sean particulares o generales; sin embargo, a esto se podría replicar que es precisamente en el mismo *Teeteto,* después de la exposición de la teoría causal, cuando Platón concede que se puede decir apropiadamente que un testigo ocular conoce lo que ocurrió. Ya hemos sugerido que la respuesta a esto pudiera ser que hay un uso relativo y un uso absoluto de la oposición *doxa/epistêmê.* La mejor relación en que puedo entrar con un acontecimiento físico es la de haber sido testigo suyo. En comparación con aquéllos cuyo conocimiento del acontecimiento es de oídas, el testigo ocular posee *epistêmê.* No obstante, en algunos contextos es adecuado hacer la observación de que el conocimiento de esta clase merece el título de *epistêmê* relativa pero no absolutamente. Por lo tanto, la teoría causal podría proporcionar una razón para negar que pueda haber *epistêmê* en el sentido más estricto de las cuestiones particulares de hecho empírico o de las verdades empíricas generales.

3. *Consideraciones cosmológicas.* En el siguiente capítulo estudiaremos las tesis cosmológicas de Platón. Entretanto, todos creemos que, más o menos, Platón pensaba que el mundo debe su distribución definida, en la medida en que la posee, a la obra ordenadora de la mente, y que el mundo tiende a dejar de practicar el orden que la mente le ha impuesto. Esto último proporcionaría una razón para negar que pueda haber *epistêmê* de las regularidades naturales tales como las fases de la luna. Dudas tales como las expresadas en la *República* acerca de la capacidad de un cuerpo celeste para moverse uniformemente implicarían la duda de si existe tal regularidad por conocer. Sin embargo, incluso en la hipótesis de que exista la regularidad, Platón bien pudo haber dudado de que nuestras observaciones puedan ser lo suficientemente fiables como para que podamos estar seguros de su naturaleza. Parece claro que su confianza en la precisión de las observaciones era escasa (en lo cual, ciertamente, tenía razón antes del desarrollo del método experimental). En esta situación bien pudo haber llegado a pensar que en la esfera de la ciencia natural las únicas cosas de las que podemos estar seguros son las consideraciones que debe haber tenido en cuenta la razón cósmica en la obra de poner orden al caos[65]. Pero, desde luego, éstos son términos generales. Ni los detalles del orden impuesto a la naturaleza ni la aproximación con que se conforman a él, de hecho, las cosas pueden ser conocidos. No puede haber *epistêmê* de las regularidades naturales porque no puede haber certeza de que ninguna regularidad sea satisfecha de hecho por las cosas físicas, y porque, incluso en el caso de que lo sea, no se puede obtener certeza acerca de su naturaleza.

4. *La falacia de las verdades intemporales.* Las reflexiones sobre la incertidumbre de las conclusiones físicas pudo haberse reforzado por medio de una confusión referente al principio de que algo que puede ser conocido ha de ser verdadero en todo momento. De este argumento se puede concluir (falazmente) que es imposible conocer un asunto particular de hecho, y que es imposible conocer verdades generales acerca de cosas que cambian. La afirmación que se hace en el *Teeteto* de que la describibilidad no implica inmutabilidad completa, pudo haber servido para indicar que de hecho no se pueden hacer estas inferencias, pero hemos visto que hay indicios para pensar que ni Platón ni Aristóteles atacaron la cuestión directamente. Ambos parecen haber pensado que el hecho de que ahora está lloviendo no es el tipo de hecho que se puede conocer estrictamente, sobre la base de que la oración «Ahora está lloviendo» no siempre expresa una verdad. Que ahora esté lloviendo, por lo tanto, adolece de la falta de intemporalidad que se busca en un objeto de conocimiento. De igual modo, que el sol viaja en círculo, al ser un enunciado sobre una cosa mutable, no se puede conocer estrictamente.

5. *Forma y materia.* Antes consideré, y rechacé, la sugerencia de que lo que Platón pretende decirnos es que lo que percibimos son cosas físicas y que lo que conocemos incluye hechos acerca de cosas físicas. Esta sugerencia sigue estando rechazada. No obstante hemos visto que en el libro décimo de la *República* se le hace hablar a Sócrates como si pudiéramos ver pero no conocer una brida, en tanto que podemos conocer pero no ver lo que ha de ser una brida; y es un desarrollo natural de los pensamientos descritos en el último párrafo decir que cuando conozco algo acerca del mundo físico lo que hago es quitar una pasa de forma del pastel pasajero de la materia. Cuando conozco o entiendo una melodía, lo que oigo es una serie cambiante de sonidos momentáneos, lo que conozco o entiendo es el patrón al que se conforman los sonidos[66]. De este modo, lo que percibo no es lo mismo que lo que conozco, y esto pudo haber estado entre las ideas que llevaron a Platón a decir que no podemos conocer el mundo físico. Si se aprecia correctamente este punto no equivaldrá a la afirmación de que no puede haber *epistêmê* del mundo físico, sino a la de que tal conocimiento no ha de ser llamado «del mundo físico», sino «de un patrón manifestado por el mundo físico». Sin embargo, la sugerencia es que Platón en algunos momentos pudo haber exagerado, en vez de apreciar correctamente, la significación de este punto.

Las cuatro últimas consideraciones tienen como objeto minar la segunda de las tres razones de las cuales dije que debían hacernos sentirnos insatisfechos cuando se dice que Platón pretendía negar que tengamos *epistêmê* del mundo físico —a saber, la razón de que el conocimiento perceptual, al ser la relación cognitiva óptima con una cosa física, merece el título de *epistêmê.* Ahora voy a ofrecer algunas consideraciones ideadas para minar la tercera de estas tres razones, a saber, aquélla que dice que si Platón negaba que podamos tener *epistêmê* de los hechos empíricos particulares, entonces hacía incomprensible cómo podemos tener *epistêmê* de la naturaleza en términos generales.

6. *Rechazo de las dudas cartesianas.* Se puede observar que ninguna de las consideraciones anteriores exige que digamos que no podemos tener *certeza* acerca de una cuestión de hecho particular —como, por ejemplo, de que esto es un caballo. Los que rehusan conceder el título de *epistêmê* a un juicio de este tipo no lo hacen sobre la base de que debamos (siempre) tener *dudas* de su verdad. El hecho es que Platón no estaba interesado en la duda cartesiana —en preguntar «¿Podemos estar alguna vez *realmente seguros* de que hay una silla en la habitación?, ¿o de que se volvió azul el papel tornasol?» Tenía perfecta conciencia de la ilusión perceptiva, pero no se dejaba perturbar indebidamente por ella. En el *Teeteto*/158 b se trata la duda cartesiana de si no podemos estar ahora soñando como un lugar común que sólo tiene interés debido a que similaridad entre el sueño y la vigilia requiere una explicación; no se hace de ella un argumento *escéptico.* En conjunto probablemente sea acertado decir que la opinión de Platón es que la medida y otras técnicas nos pueden proteger de la ilusión perceptiva[67]. Pero si a Platón no le interesaba el escepticismo cartesiano, entonces al negar que se pueda decir apropiadamente que yo tengo *epistêmê,* por ejemplo, de que esto es un caballo, no pensará que nos está diciendo que no podemos nunca tener certeza sobre si tenemos o no un caballo ante nosotros. En tal caso no surgirá la pregunta de «¿Cómo podemos llegar a saber lo que es ser un caballo?»

7. *Rememoración.* Sin embargo hemos de recordar que la pregunta que acabamos de mencionar no le habría parecido tan evidente a Platón como a nosotros. Para él, la parte importante del logro descrito como «conocer lo que es ser un caballo» no queda realizada primariamente mirando caballos. No entendemos lo que es un caballo hasta que no entendemos qué posibilidad de existencia animal está representada por este sistema de material organizado conocido como el caballo. Pero en la producción de esta comprensión la experiencia no ofrece sino pistas. Lo que la observación de supongamos, que los caballos corren velozmente hace para proporcionarnos un entendimiento de la caballidad es activar el pensamiento de que el movimiento evasivo diligente es una manera de preservar la vida. El hecho observado nos llama la atención sobre una subdivisión posible del término general *cosa física automotriz* —a saber, la subdivisión *cosa física automotriz que preserva su vida huyendo de sus enemigos.* Somos capaces de concebir esta posiblidad (y por tanto de interpretar la rapidez de los caballos) porque somos capaces de subdividir los términos sumamente genéricos multiplicándolos, por así decir, entre sí (en nuestro ejemplo, *animal* por *automotor)* y así podemos concebir, previamente a la experiencia, los términos generales relativamente específicos encarnados en las cosas concretas. Para expresarlo más pintorescamente, Platón no tiene que creer que alcanzamos el conocimiento de los términos generales por abstracción a partir de los particulares porque cree en «la hegemonía de la mente». La mente es responsable del orden de la naturaleza, y nosotros, que intentamos descubrir ese orden, también somos mentes; y una mente es algo que puede captar los diversos modos posibles de existencia. Puede que seamos mentes inferiores, pero nuestra inferioridad se debe especialmente a la viveza del impacto que hacen en nosotros las experiencias sensoriales, y a nuestra tendencia subsiguiente a juzgar por las apariencias. Esto es algo que debemos controlar apartándonos de los sentidos y de los deseos que los acompañan (cf. *Fedón* 65-6 y 83). Por más que seamos mentes inferiores, si intentamos controlar la tendencia a apoyarnos en las apariencias, y con ello retrocedemos al castillo de la racionalidad que hay dentro de nosotros, caemos en algo concorde con la mente responsable del orden cósmico. La inteligencia eterna tiene como propósito, hablando figuradamente, «contemplar las formas inteligibles»; y lo que es inteligible para una mente lo es para cualquiera. Los principios inteligibles captados perfectamente por la inteligencia eterna, quizá nunca puedan ser captados perfectamente por nosotros. Pero, puesto que la mente es homogénea, a fin de cuentas, lo que para una mente tiene sentido ha de tenerlo para cualquier otra, de manera que si continuamos implacablemente la táctica de rechazar lo que no tiene sentido nos acercaremos lo más posible al descubrimiento de los principios que subyacen al orden de la naturaleza. Siendo así, ¿ por qué perder el tiempo en la recolección laboriosa de datos empíricos? A la luz de esto podemos ver a la vez que Platón habría concedido un bajo valor a las observaciones de cuestiones particulares de hecho o a las generalizaciones empíricas (y por lo tanto podría haber tenido la tentación de rehusarles el título de *epistêmê);* y, más en particular, que no le habría encontrado fuerza al argumento de que si nos existe conocimiento de cuestiones particulares de hecho no puede haber conocimiento de los términos generales. Pues, para él, nuestro conocimiento de los términos generales no se forma a partir del conocimiento de los particulares. La mente está llena (potencialmente) de su almacén de términos generales por sus propios recursos.

¿Cuál es la conclusión de todo esto? Recordábamos en el párrafo 6 que Platón no habría estado de acuerdo en que adquirimos nuestro conocimiento de los términos generales por abstracción a partir de sus ejemplos; el párrafo 5 nos recordaba que al negar que exista *epistêmê* de

cuestiones de hecho Platón no se compromete a negar que podamos a veces conocer con certeza la verdad de algunas cuestiones empíricas. Estas dos observaciones unidas parecen poner en tela de juicio la afirmación de que Platón no pudo haber pretendido negar que exista *epistêmê* de cuestiones de hecho sobre la base de que con ello habría hecho incomprensible la *epistêmê* de términos generales. Por otra parte los párrafos 4-2 han sugerido razones por cuales habría que negar el título de *epistêmê* al conocimiento empírico; hablando vagamente, en el conocimiento empírico, sea particular o general, no obtenemos la firme captación de un constituyente último del mundo que connota la *epistêmê* —bien porque la captación no sea firme bien porque lo captado no sea último. Estos aspectos unidos hacen creíble que Platón hubiera negado que tengamos *epistêmê* del mundo físico; y todo lo que nos hace dudar de decir que hizo esta negación es el hecho de que no siempre lo hizo así. El camino de Larisa del *Menón*, el testigo presencial del *Teeteto*, el usuario de instrumentos de la *República* —nada de esto puede ser ignorado. Podemos darles un lugar mejor argumentando por un lado que el contraste *doxa/epistêmê* se puede hacer relativa o absolutamente; y por otro lado recordando la afirmación hecha en el párrafo 1, a saber, que el interés de Platón no estribaba en si hay conocimiento empírico de los hechos físicos sino en si hay conocimiento empírico de los universales —pues una respuesta negativa a la segunda pregunta bien pudo haber sido expresada con palabras apropiadas para una respuesta negativa a la primera.

Si se desea la respuesta en pocas palabras habremos de decir que Platón a menudo, pero no siempre, niega que podamos tener *epistêmê* de hechos físicos; que aquí *epistêmê* se entiende como un término técnico; y que Platón no tiene ningún deseo especial de decir que no podemos, en el sentido castellano ordinario de las palabras, conocer cuestiones empíricas.

III. LA DOCTRINA DE LA ANAMNÊSIS

Todo el que ha oído hablar de Platón ha oído hablar de la doctrina de la *anamnêsis* o rememoración. Ciertamente es una parte esencial de la posición filosófica de Platón. Sin embargo no es muy fácil decir qué es exactamente tal doctrina.

A modo de introducción podemos observar que la doctrina de la rememoración es en todo caso prima hermana de algunas de las cosas que se dicen en la *República* acerca de la bondad. Se recordará que la culminación de la dialéctica es la aprehensión de la naturaleza de la bondad, que la bondad es la fuente de la existencia e inteligibilidad de las demás formas, y que hasta que no aprehendamos la bondad no podemos tener certeza de la corrección de ninguno de nuestros anteriores logros dialécticos. También se recordará que la bondad proporciona la luz con la cual vemos todo lo que somos capaces de ver «del reino de lo inteligible», sea al nivel de la *dianoia* o al de la *nóêsis*. Pero esto parece significar que según progresamos filosóficamente nos acercamos más a captar como un todo coherente el sistema de las naturalezas universales, de las cuales se derivan de algún modo las concepciones que usamos y las distinciones que trazamos en el pensamiento abstracto. Por lo tanto al hacer dialéctica avanzamos hacia una captación explícita del sistema de las naturalezas inteligibles habiendo guiado nuestro progreso una consciencia implícita de ellas. Es fácil ver que esto se podría describir en términos de traer a un primer plano de la mente algo que se hallaba en la parte posterior, o de recapturar un recuerdo del que disponíamos vagamente. Descubriremos que la doctrina del recuerdo se mueve en gran medida en este terreno[68].

Sin embargo el Libro Séptimo de la *República* habla de usar una luz cuyo origen no podemos ver, y no de recapturar un recuerdo guardado imprecisamente. Los pasajes donde se expone la noción anterior son *Menón* 80-6, *Fedón* 72-77 y *Fedro* 247-50.

El pasaje del *Menón* se abre de manera significativa, pues muestra la conexión entre la doctrina de la *anamnêsis* y la pregunta: ¿Cómo realizamos progreso filosófico? Sócrates ha confundido a Menón y, cuando Menón se queja de esto, Sócrates dice que él también está confuso y que han de buscar la verdad juntos. Menón replica que buscar es imposible, porque si conocemos algo no podemos buscarlo, mientras que si no lo conocemos no lo conoceremos incluso aunque lo encontremos. En efecto, si estamos tratando de resolver un problema, ¿cómo sabemos que hemos dado con la respuesta correcta?

Sócrates dice que a veces ha oído ese argumento y que no lo tiene en mucho. Procede a refutarlo citando lo que ha oído a «sacerdotes... que pretendían dar cuenta de su sacerdocio y a poetas inspirados». Su doctrina es que el alma es inmortal, y va al Hades y vuelve a la tierra, aprendiéndolo todo en el curso de sus andanzas. Por lo tanto no es sorprendente que pueda recordar la virtud y otros asuntos, puesto que previamente los ha conocido. «Dado que toda la naturaleza es similar, y dado que el alma lo ha aprendido todo no hay razón por la cual no podamos, al rememorar una cosa (o aprender como dicen los hombres) redescubrir todo el resto si somos capaces de perseverar» (81 c 9-d 4). Esta última oración necesita algún comentario. Por «naturaleza» Sócrates entiende, se supone, «la naturaleza de las cosas», o las respuestas a preguntas tales como qué es la virtud. La palabra que se usa para «aprender» (*manzanein*) puede sin duda usarse para el aprendizaje de cuestiones de hecho bruto, pero también significa «entender» y «llegar a entender» probablemente sea aquí la mejor traducción. Sócrates no quiere decirnos que hemos aprendido, en algún momento, que Pekín está en China o que las mulas son estériles, sino que hemos llegado a

entender cosas tales como la razón de la división de los hombres en virtuosos y viciosos. Que desea sólo decirnos que las cosas de esta clase que constituyen «la naturaleza» son similares entre sí (c 9-d 1), o que también desee decir que son similares para el alma no lo veo claro. Ni tampoco sé bien qué pretende dar a entender cuando dice que si recordamos una cosa podemos, perseverando, redescubrir el resto. Las palabras siguientes sugieren que quiere decir que un hombre puede necesitar la ayuda de otro en los pasos iniciales para entrar en la vía correcta, pero que luego puede continuar por sí mismo si se preocupa por hacerlo. No parece haber ninguna sugerencia de que hay una pista esencial que haya que recordar para poder comenzar. En todo caso no hay ninguna indicación de cuál sería esta pista esencial —a menos que sea la de que aprender es recordar. Pienso, sin embargo, que lo fundamental es que sólo necesitamos la ayuda de otro para ponermos en marcha.

Pues para convencer a Menón de que llegar a entender algo es recordarlo, Sócrates toma un esclavo que nunca tuvo ninguna instrucción matemática y, hablando vagamente, consigue que el esclavo pruebe un teorema geométrico. El problema que Sócrates plantea al esclavo podría contarse en los siguientes términos: «¿Cómo se construye un cuadrado cuya área sea doble que la de otro cuadrado dado?» Al responder la pregunta el esclavo posee los medios para probar el teorema de que el cuadrado de la diagonal tiene un área doble que el cuadrado del cual es la diagonal. Comienzan estando de acuerdo en una definición (vaga) de lo que es un cuadrado. Luego Sócrates muestra al esclavo cómo calcular el área de un rectángulo, y en seguida logra de él la respuesta de que el área de un cuadrado de lado $2n$ será doble que la de un cuadrado de lado n. Esto lo refuta Sócrates calculando el área de dos ejemplos, y Sócrates y Menón están de acuerdo en que el esclavo se ha beneficiado de la destrucción de este error. Una vez hecha la obra destructiva Sócrates procede más o menos como sigue. Toma cuatro cuadrados iguales y los une de manera que forman un cuadrado mayor. La figura resultante es un cuadrado con una cruz de San Jorge en medio. Luego reúne los extremos de los brazos de la cruz de manera que quede inscrita en un rombo. Cada lado del rombo es una diagonal de uno de los cuadrados originales, y el rombo está compuesto de cuatro triángulos, cada uno de los cuales es la mitad de uno de los cuadrados originales. Puesto que el rombo contiene cuatro de estos triángulos y los cuadrados originales contienen dos, el rombo (se da por supuesto que sus ángulos son rectos) será evidentemente un cuadrado de área doble que la de cualquiera de los cuadrados originales. Se hace que el esclavo vea todo esto haciéndole la pregunta apropiada en el momento apropiado. Naturalmente los métodos de prueba de Sócrates no son rigurosos; por ejemplo, se acepta como evidente que todas las diagonales de los cuadrados de área igual son de igual longitud. Tampoco el esclavo ignora por completo las matemáticas; por ejemplo, ha aprendido a multiplicar. Pero, por supuesto, a Sócrates

le sería posible, si el tiempo no fuera obstáculo, probar de manera parecida las cosas que da por supuestas. No es cierto, como a veces se ha dicho, que los métodos de Sócrates sean empíricos. Por ejemplo, no saca un cartabón. Su prueba funciona como han de funcionar las pruebas matemáticas, extrayendo las consecuencias de cosas en las que previamente se está de acuerdo, aunque omita algunos pasos.

La descripción que hace Sócrates de lo que ha hecho es que el esclavo, aunque no instruido, tenía en sí mismo todas las opiniones correctas; pero puesto que tenían que ser sacadas a la luz (la mayor parte de las que emitía por propia inspiración eran erróneas) no se podía decir de él que conociera. El hacer las preguntas correctas en el momento adecuado ha activado sus creencias verdaderas, y le ha permitido «adquirir conocimiento a partir de sus propios recursos —que es lo que llamamos recordar» (85 d). Dado que no adquirió estas creencias verdaderas durante su vida, debió obtenerlas antes de ser hombre. Luego ofrece Sócrates (86 a 6-b 2) una prueba muy extraña de la inmortalidad, y añade que la única parte del argumento en que confía es en su moraleja, a saber, que la búsqueda de verdad no es, como había sugerido el argumento de Menón, una pérdida de tiempo.

En este argumento parece haber dos líneas principales, una de las cuales conduce a nociones religiosas sobre la preexistencia, y la otra a nociones lógicas sobre el status de las verdades necesarias; y es difícil desenredar ambas líneas.

Así, en lo que he llamado su prueba «muy extraña» de la inmortalidad Sócrates parece decir que las creencias verdaderas pueden en todo momento ser activadas en un alma, esté dentro o fuera de un cuerpo, mediante el interrogatorio, y que por lo tanto el alma debe en todos los momentos *haber* aprendido toda la verdad (86 a 8). Por consiguiente no hay ningún momento, aquí o en el Hades, en que ocurra el acto de aprender; el alma siempre está en la condición de haber aprendido. (Una vez más, parece evidente que con «toda la verdad» Sócrates debe querer dar a entender, no todo enunciado verdadero, sino sólo las verdades de la filosofía, la matemática, y así sucesivamente, o todas las verdades necesarias; lo que nos está diciendo es que siempre nos es posible adquirir una captación de éstas si alguien o algo nos las «rememora».

Pero si ponemos el acento en que un hombre siempre puede adquirir una captación de las necesidades inteligibles y que por lo tanto en todo momento debe estar en la condición de haberlas aprendido ya surgen dificultades. Por un lado nos preguntamos qué se supone que es el proceso de aprendizaje si siempre es algo que ya ha ocurrido. Por otro lado nos preguntamos cómo se consigue una prueba de la inmortalidad. Sólo se exige la preexistencia, y ésta lleva consigo una prueba de la inmortalidad, si nuestra capacidad para comprender un teorema geométrico depende de las lecciones de geometría que en algún momento se nos dieron en el Hades, y que recordamos vagamente en la tierra. Si siem-

pre estamos en condición de *haber aprendido,* entonces nunca hubo un momento en el cual aprendiéramos; y si nunca hubo un momento en el cual aprendiéramos, ¿qué puede significar que siempre estamos en una condición de haber aprendido, excepto que siempre fuimos capaces de llegar a entender? Pero esto no implica que existiéramos antes de nacer; para conseguir ese consecuencia tenemos que decir que el tiempo en que aprendimos fue el anterior al momento de nacer.

La idea de que las verdades necesarias han de ser aprendidas, pero que nos son enseñadas convenientemente antes de nacer, no sólo entra en conflicto con decir que las cosas que podemos conocer están en todo momento en la condición de haber sido entendidas; también está en conflicto con el ejemplo de método que ha ofrecido Sócrates. Pues lo que se hace que realice el esclavo es extraer las consecuencias lógicas de cosas en las que ya estaba de acuerdo, y que son consecuencias lógicas de los datos iniciales de las construcciones que se hacen, siendo la función de Sócrates llevar al esclavo paso a paso y así impedir que se confunda. Por lo tanto no parece ser mucho lo que el esclavo pudo aprender en el Hades. Ciertamente utiliza hechos tales como que 4 es el doble de 2 para ver la conclusión, pero esto no es algo que haya que aprender de la manera como aprendemos que Berlín está en Alemania. Se supone que Sócrates habría inducido al esclavo a ver que 4 es el doble de 2, de haber sido necesario, por el método de interrogar. Lo que el esclavo hace es deducir las consecuencias de las premisas, y para realizar una deducción válida no es necesaria ninguna información adicional. Esto no sólo es verdad, sino que incluso parece ser el objetivo de la demostración de Sócrates. Siguiendo esta línea de pensamiento se llega a la conclusión de que la lección que Platón pretende que derivemos de este pasaje es que el alma es en todos los momentos de su existencia capaz de razonar, y por lo tanto capaz de llegar a todas las verdades necesarias a partir de sus propios recursos; y esto es llamado rememorar de un modo figurado porque tanto esto como la rememoración son casos de obtener algo a partir de los propios recursos ocultos de uno.

Pero luego caemos en que se supone que en todo esto hay algún tipo de conexión con la inmortalidad; es incluso una prueba de la inmortalidad. Sin duda podríamos decir que Platón cree independientemente en la inmortalidad; y cree que el alma goza de la contemplación del orden racional en su condición pura, de modo que cuando descubrimos y contemplamos en la tierra una verdad racional gozamos de nuevo una experiencia prenatal, y que ésta es otra razón para hablar de recuerdo. Pero el hecho de que se haga hablar a Sócrates como si estuviera ofreciendo una *prueba,* y el hecho de que la prueba sólo sería prueba si se incluyera algo del estilo de la instrucción prenatal, debe hacernos dudar de decir que todo lo que Platón desea decirnos es que toda alma es capaz potencialmente de razonar con validez. Decir eso sería simplificar.

Se tiene la tentación de preguntar si, cuando Sócrates dice que toda la naturaleza es similar, quiere decir que todas las naturalezas universales no sólo son similares entre sí, sino también al alma. Esto parece ofrecer una respuesta no sólo a la pregunta de cómo se supone que acontece el proceso de aprendizaje, sino también a la de cómo pensaba Platón que aquí tenía una prueba de la inmortalidad. Tendríamos aproximadamente las siguientes respuestas. Que todas las naturalezas universales son similares entre sí significaría algo así como que forman un sistema coherente. Que son similares al alma significaría que los conceptos que formamos naturalmente y las inferencias que tendemos naturalmente a hacer con estos conceptos corresponden a estas naturalezas universales y a las relaciones entre ellas. La prueba de la inmortalidad estaría no en el hecho de que tengamos que encontrar un tiempo para las lecciones prenatales de geometría, sino en la presuposición (enunciada explícitamente en *Fedón* 77-80) de que si el alma es similar a las entidades eternas tales como las naturalezas universales también tiene que ser eterna. Para elucidar lo que quiero decir cuando hablo de que nuestros conceptos e inferencias corresponden a las naturalezas universales y a las relaciones existentes entre ellas, tomemos nociones tales como la de *cuadraticidad* y *circularidad.* Tendemos naturalmente a darnos cuenta de que hay una diferencia importante entre las cosas cuadradas y las redondas; *cuadrado* y *redondo* son encabezamientos bajo los cuales cualquier hombre puede clasificar objetos rápidamente. También vemos naturalmente que las cosas redondas tienen más facilidad para rodar; podemos ver algunas de las consecuencias de la redondez y la cuadraticidad. No es fácil que veamos todas las consecuencias; podemos, como el esclavo, pensar que un cuadrado de lado $2n$ tendrá un área doble que un cuadrado de lado n. Sin embargo, si hay alguien presente para criticarnos podemos ver que esto es erróneo y eventualmente podemos encontrar la respuesta correcta. Tenemos la capacidad para descubrir este aspecto de la cuadraticidad a partir de nuestros propios recursos. Nuestra tendencia natural a clasificar las cosas como cuadradas o redondas corresponde a la diferencia existente entre la redondez y la cuadraticidad en sí mismas; nuestra tendencia a inferir que una cosa redonda rodará corresponde al hecho de que la circularidad implica la equidistancia con respecto al centro de todos los puntos de la circunferencia. Estamos inclinados naturalmente a clasificar las cosas en tipos que la razón ve como auténticamente distintos, y estamos inclinados naturalmente a ver algunas de las consecuencias de nuestras clasificaciones, y somos capaces de descubrir el resto. La forma cómo opera nuestra mente corresponde al modo como son las cosas, y este es el parentesco que tiene el alma con la «naturaleza universal».

Sin embargo, leer todo esto en el *Menón* es incluir en el texto lo que sin duda no contiene. También, incidentalmente, es situar el *Menón* más en la línea del *Fedón.* Puesto que el comienzo del pasaje del *Fedón* sugiere que está ofreciendo una versión alternativa de la misma doctrina del *Menón,* esto es satisfactorio por el momento. Es posible que una de

las causas de la dificultad que hemos encontrado sea la siguiente. En ambos diálogos se supone que la *anamnêsis* proporciona un argumento en favor de la inmortalidad, y en el *Fedón* el argumento se presenta como si fuera independiente del argumento del parentesco del alma con las formas. Para que sea independiente hay que considerar que el argumento de la *anamnêsis* implica algún tipo de experiencia prenatal; pero como hemos visto el *Menón* hace difícil ver qué experiencia pudo haber sido ésta y cuando fue proporcionada. ¿No podría ser que Platón tratara de imputar a Sócrates en ambos lugares un argumento dependiente de la experiencia prenatal, pero que él mismo tuviera ideas más refinadas que las que atribuye a Sócrates e inadvertidamente atacara la posición de Sócrates haciéndole decir cosas con las que sólo estaba de acuerdo Platón? Esta parece una explicación posible del hecho de que el *Menón* a la vez insista en las experiencias prenatales y no pueda encontrarles un lugar[69].

Ahora llegamos al pasaje del *Fedón*. Como ya hemos visto comienza con lo que parece una referencia al *Menón* (*Fedón* 73 a 7). Cebes sugiere que el argumento de la reminiscencia prueba que las almas tienen una existencia desencarnada, y dice que el argumento se apoya en el hecho de que si preguntamos sutilmente a las personas éstas dan las respuestas correctas, y que esto se ve muy claramente en la geometría. Sócrates ofrece luego una versión alternativa del argumento, diciendo que si la una no convence, la otra puede hacerlo. La versión nueva es como sigue.

1. Siempre que hay una conexión entre dos objetos A y B (B puede ser parecido a A, ser una pintura de A, un objeto familiar de la propiedad de A, y así sucesivamente) la visión de uno puede recordarme al otro. Si la conexión entre A y B es que son parecidos, entonces para que B me recuerde A, no sólo debo recordar el parecido, sino también la diferencia (de lo contrario lo confundiría con A).

2. Ahora bien, existe algo que es la igualdad, y entendemos lo que es. Pero, ¿de dónde nos viene nuestro conocimiento de ella? En un sentido ha de venir de la experiencia de objetos físicos; y sin embargo la igualdad no es lo mismo que los objetos físicos iguales; pues las cosas físicas pueden parecer iguales a un hombre y distintas a otro, mientras que «los iguales mismos nunca pueden parecer desiguales, ni la igualdad desigualdad». Hay, pues, dos conjuntos de cosas, la igualdad y los objetos físicos iguales,[70] y éstas son diferentes entre sí, sean o no parecidas. (En otras palabras, la cuestión de la relación exacta entre los universales y los particulares es dada de lado; sólo es necesario no identificarlos).

3. Ahora bien, los objetos físicos iguales son, y vemos que son así, menos iguales que la igualdad. Estábamos de acuerdo en que hay un sentido en el cual derivamos nuestro conocimiento de la igualdad de los objetos físicos iguales, pero puesto que nos damos cuenta de que los objetos físicos iguales siempre se alejan del patrón de igualdad, no

podemos haber derivado nuestro conocimiento del patrón a partir de cosas que, como admitimos, se alejan siempre de él. Por tanto lo natural es decir que alcanzamos el conocimiento de la igualdad independientemente, y que lo que hacen los objetos iguales es recordárnoslo. Este es el sentido en que nuestro conocimiento de la igualdad se deriva de los objetos iguales.

4. Finalmente, el hecho de que los objetos iguales son iguales (aunque «menos iguales que la igualdad») es detectado por los sentidos. Puesto que nuestros sentidos siempre nos dicen que las instancias físicas de la igualdad son imperfectas, debemos haber sido conscientes del patrón antes de disfrutar del uso de nuestros sentidos, esto es, antes de nacer. No se puede decir que hayamos retenido este conocimiento de la igualdad, porque un hombre puede dar cuenta de lo que conoce, y pocos pueden dar cuenta de la igualdad de cualquier otra cosa. Por consiguiente debe ser el caso que olvidamos el conocimiento de la igualdad y de las otras naturalezas inteligibles[71] al entrar en el cuerpo, y que tenemos noticia de ellas por la experiencia; y tener noticia de una cosa por intercesión de otra es el recuerdo.

El cuadro general presupuesto por este argumento nos resulta familiar desde el libro quinto de la *República*. Hay universales analizables con precisión y hay instancias físicas que no hay que confundir con ellos. Los últimos no ejemplifican perfectamente a los primeros, en el sentido de que no podemos conseguir una comprensión adecuada de los primeros a partir del estudio de los últimos. La razón que aparentemente se da de esto (par. 2; 74 b 7-8), a saber, que dos objetos físicos parecen iguales a un hombre y desiguales a otro, es débil tal como se presenta, y no estoy seguro de que la traducción sea correcta. Sin embargo ahora no podemos entrar en esto[72], de modo que tendremos que dejarlo en que, sea cual sea la razón, se sostiene que los universales no han de ser confundidos con sus instancias y que las instancias no nos dan el conocimiento que poseemos de sus universales, aunque representen algún papel en relación con él.

La *República* dice desde luego, que lo que hacen las instancias es darnos una *doxa* de sus universales, una idea de qué parecen. Para decidir qué dice el presente pasaje hemos de aclarar una incoherencia del argumento. Pues comienza diciendo que, por supuesto, conocemos todos la igualdad y las otras naturalezas «cuyas definiciones buscamos», pero acaba diciendo que de muy poca gente se puede decir que retenga su conocimiento prenatal, pues muy pocos pueden dar cuenta de la igualdad o lo que sea. La razón para decir que conocemos la igualdad es, hablando vagamente, que conocemos lo que significa la palabra y podemos así decir que dos bastones o piedras no son casos perfectos de ella, mientras que la razón para decir que no conocemos la igualdad es que no podemos dar cuenta de ella.

Contemplando estas dos posiciones contradictorias a la luz de las razones que de ellas se dan y a la luz del *Menón*, se está inclinado a

reguntar si la doctrina no será más o menos la siguiente. Lo que :tenemos es un creencia verdadera acerca de la naturaleza de la igual- ad. Esto nos permite ver que estos dos melocotones no son un caso erfecto de ella. Esto no es conocimiento, y no es un resurgimiento otalmente vívido de la visión prenatal de la igualdad. Pues la igualdad es go que se puede captar abstractamente, y de lo cual se puede dar un gos o definición analítica; así es como la mente separada del cuerpo la iptó, y sólo cuando se reactiva esta captación teórica mediante la técnica e pregunta y respuesta de la definición socrática es cuando se alcanza el onocimiento pleno. Lo que hace la experiencia, hablando estrictamente, s revivir no nuestro conocimiento de la igualdad, sino la creencia erdadera que es todo lo que retenemos hasta que se convierte en onocimiento mediante métodos filosóficos.

Ahora podemos ver que hay *prima facie* dos diferencias entre las xplicaciones que se ofrecen en estos dos diálogos; y pensándolo bien inguna de ellas es importante. La primera es que, al menos textual- iente, lo que el *Menón* nos hace rememorar son proposiciones, mientras ue el *Fedón* nos hace rememorar universales. Esta no es una diferencia nportante, pues Platón diría sin duda, según la línea de nuestra discu- ón anterior, que recordar la cuadraticidad es recordar los teoremas que erivan de ella, o las inferencias que podemos hacer con este concepto. n efecto, nos encontramos preguntándonos si el *Menón* mismo no retende en realidad que lo que retenemos es una captación de los aturales universales que son, por así decir, los arquetipos de los onceptos que empleamos. La segunda diferencia es que el *Menón* dice ue retenemos creencias verdaderas, en el sentido de que tenderemos a ar la respuesta correcta si el interrogador hace las preguntas en el orden propiado y con ello nos salva de la confusión; y que no es esta retención nplícita, sino su conversión en pleno entendimiento lo que hay que amar «recuerdo». Por el contrario en el *Fedón* «recuerdo» no se usa ara la conversión de las creencias verdaderas en conocimiento. «Re- uerdo» en el *Fedón* es el nombre de lo que ocurre cuando nuestras reencias verdaderas retenidas impícitamente acerca de los universales on activadas por la experiencia de instancias. Pero tampoco esto tiene or qué ser una diferencia importante. El *Fedón* usa un sentido más disposicional» o «comportamentistico» de la palabra «recuerdo» que el *lenón*, pero esto no implica ninguna diferencia doctrinal.

Sin embargo es posible que haya alguna diferencia doctrinal, aunque o se muestra en ninguna discrepancia positiva. Esta es que el *Fedón* isiste en un punto, como hemos visto, en que el conocimiento no ha ido alcanzado hasta que no se puede «dar cuenta». Este énfasis en la nportancia de «dar cuenta» no se encuentra en el *Menón*. Al hablar cerca del proceso mediante el cual las creencias se convierten en onocimiento (el proceso mediante el cual el conocimiento es recupe- ado a partir de los propios recursos, el proceso que llama recuerdo) el

Menón dice: «y si se le pregunta acerca de estas mismas cosas con la suficiente frecuencia y de modos suficientemente diferentes, al final vendrá a tener conocimiento acerca de ellas exactamente como cualquier otro» (85 c). En otras palabras, si repasamos un teorema o grupo de teoremas con la suficiente frecuencia, quizá dando los pasos en orden diferente, etc., el resultado de esta repetición es confirmar nuestras creencias hasta que se hayan calificado para el status de conocimiento. Es cierto que más adelante, en el mismo diálogo, se dice que la creencia se convierte en conocimiento mediante «la obra de la explicación», pero en este punto no se destaca nada de este tipo. Se nos da la impresión de que la experiencia puede restituirnos nuestro conocimiento supuesto que al- guien nos ayude planteándonos las preguntas apropiadas en el orden co- rrecto. No se dice, aunque no se niega, que el conocimiento implique nece- sariamente profundización teórica. Esta no es una contradicción positiva, pero es una posible diferencia de énfasis. Cuando estudiamos el conocimien- to y la creencia encontramos una diferencia similar de énfasis entre el *Menón* y la *República;* y hace poco hemos visto que el *Fedón* parece estar a to- no con la *República* en esta distinción. Puesto que el orden cronológico cla- ramente es *Menón, Fedón, República,* esto constituye un desarrollo coherente.

Parece, pues, que el *Menón* y el *Fedón* se alinean uno junto a otro bastante bien, siendo la diferencia residual que el *Fedón* insiste en que para conocer uno tiene que ser capaz de dar una explicación. El pasaje del *Fedro* sigue los anteriores tratamientos por el momento. Sin embargo, es breve y aparece en la sección mítica del diálogo y, por tanto, quizá no podamos sacar mucho de él. Dice que todas las almas humanas han visto al menos algunas de las realidades inteligibles, porque ningún alma se puede encarnar en un cuerpo humano a menos que pueda mediante el razonamiento, reunir «la llamada forma» que está presente en muchas instancias (249 b 6.) En otras palabras, una mente humana debe ser capaz de abstraer la cualidad común a instancias múltiples, y este poder depende del recuerdo de la visión de las formas que fueron vistas antes del nacimiento. En virtud de este poder de recuerdo son estimuladas las propensiones filosóficas más poderosamente en los espíritus más sutiles. En particular, la belleza es más luminosa en sus instancias que la justicia, y las otras cosas que reverenciamos, y por lo tanto es primariamente mediante los objetos bellos por lo que el alma puede encenderse en deseo de reposeer la visión prenatal de la realidad.

Aquí, evidentemente, aquello de lo que tenemos noticia son univer- sales, y es viendo instancias de ellos como tenemos noticia de ellos. En este punto el propósito de Platón es explicar cómo la pasión sexual puede elevar la mente: al ser esto así es probable que el insensato inten- te extraer demasiada epistemología de lo que dice. Pero si intentáramos hacerlo podríamos pensar que la doctrina del *Fedro* es más simple y nítida que la del *Fedón*. Pues el *Fedro* parece decir que el poder de generalizar

se debe a la visión prenatal de las naturalezas comunes que abstraemos cuando generalizamos; y en el contexto de lo que Fedro dice acerca de la dialéctica, esperaríamos que éstas incluyeran naturalezas comunes tales como la animalidad. El *Fedón* no llega tan lejos, pues el *Fedón* trata sus cuestiones en términos de la igualdad, un ejemplo con respecto al cual es plausible decir que no lo podemos conocer a partir de sus instancias. Desde luego, no admite explícitamente que haya naturalezas generales (por ejemplo, la de ser un casco) que podamos extraer de sus instancias, pero tampoco parece excluir la posibilidad como podría entenderse que hace el *Fedro*. Sin embargo, la respuesta a esto es sin duda que el tratamiento del *Fedro* es superficial y que Platón evidentemente está pensando sobre todo en términos como belleza. Sin embargo, es posible que Platón estuviera dispuesto seriamente a defender la conexión entre el poder de generalizar y lo que él llama recuerdo. Sugeríamos que la doctrina del recuerdo se puede entender como un modo de expresar el punto de que las distinciones fundamentales que está inclinado a trazar el sentido común corresponden a las diferencias reales que la razón reconoce entre los términos generales. Teniendo presente lo que la *República* y el *Cratilo* dicen acerca de las formas de artefactos, esperaríamos que Platón argumentara que incluso un concepto como el de yelmo es una función compleja de tales distinciones fundamentales. Pues el que separa los yelmos de los sombreros se está apoyando en nociones tales como la de rigidez, protección, etc. Evidentemente, parece posible producir una especie de escala de términos generales colocando en la cumbre aquellos de los que, como igualdad y justicia, fuera plausible decir que «traemos a la experiencia» y en el fondo aquellos de los que, como los conceptos de artefactos, sería plausible decir, que «obtenemos de la experiencia»; y Platón habría admitido que la experiencia representa una parte más importante en la génesis de los del fondo que en la de los de la cima. Sin embargo, podría ser que quisiera sostener que todos los conceptos, excepto, quizá, los de las cualidades sensoriales, dependen del uso crítico de la experiencia, o, en otras palabras, de la aplicación a ella de las distinciones fundamentales, nuestra capacidad para usar las cuales es una «memoria» de las formas.

Después de examinar los pasajes en que se describe la doctrina de la *anamnêsis* debemos estudiar uno en que parece ser negada. Este es el pasaje en que el *Teeteto* habla del proceso del aprendizaje y lo compara con capturar pájaros y meterlos en una pajarera (*Teeteto* 196-9.) Pues aquí Sócrates dice explícitamente (197 e) que la pajarera en la cual ponemos los pájaros que atrapamos está vacía cuando nacemos. Esto no se debe a que esté estudiando el aprendizaje de cuestiones particulares de hecho, pues no lo hace; entre los pájaros se incluyen explícitamente los hechos matemáticos.

Esto no tiene por qué ser equivalente a una contradicción de la doctrina de la *anamnêsis*. En el lenguaje del *Menón* hemos aprendido

continuamente que $7 + 5 = 12$, pero no nos acordamos completamente hasta que no lo recordamos, y el *Menón* también usa «recordar» y «aprender» como equivalentes. Lo que recordamos en sentido pleno se puede decir que lo hemos aprendido en el momento de recordar, aunque por supuesto, en otro sentido de «aprender» ya lo habíamos aprendido, siempre. Pero el niño que aún no ha «recordado» que $7 + 5 = 12$ no ha aprendido este hecho en el primer sentido de «aprender» y aún no lo conoce. Por consiguiente, éste es un pájaro que el niño aún no ha cogido y metido en la pajarera. En otras palabras, si suponemos que Sócrates quiere decir que el proceso de capturar pájaros se refiere al proceso de llegar conscientemente a conocer algo, entonces hemos de esperar que la pajarera esté vacía en el momento de nacer; pues la doctrina de la *anamnêsis* no requiere que poseamos ningún conocimiento actual en vez de potencial antes de que lo recordemos.

Por el contrario, si el *Teeteto* pretendía negar la doctrina de la *anamnêsis* esto no sería sorprendente en vista de lo que casi podríamos llamar su teoría empirista de la formación de conceptos. Esto se puede ilustrar viendo otra vez el argumento del *Fedón*. Deseando mostrar que el conocimiento de la igualdad debe haber sido adquirido antes del nacimiento, Sócrates argumenta que hemos gozado del uso de nuestros sentidos desde la infancia, y siempre hemos sido capaces de experimentar que los iguales físicos no son instancias adecuadas de la igualdad. Pero en este argumento hay una grieta seria. Porque hayamos sido capaces de experimentar sensorialmente desde el nacimiento, no se sigue de ahí que hayamos sido capaces desde entonces de experimentar que A y B son aproximada pero imperfectamente iguales. En el lenguaje del *Teeteto* nunca somos capaces de experimentar esto; lo juzgamos sobre la base de los datos sensoriales, y, por supuesto, los niños no pueden hacer tales juicios. Una vez que se admite que *aprendemos* a usar nociones como la de igualdad, no es difícil pasar a ver que tales nociones son de origen completamente empírico. Usamos «desigual» para señalar grandes discrepancias, «igual» cuando no observamos discrepancia. Así pues, al decir que A, B y C son iguales, nos damos cuenta de que de hecho hay discrepancias entre ellos, y así formamos la noción de «perfectamente igual» para referirnos al caso postulado de dos entidades tales que no haya discrepancia entre ellas. Podemos o no creer posible encontrar dos entidades tales, pero eso no es importante. El hecho de que un concepto no tenga aplicación empírica («más bella que Helena», «más pesado que López») no implica que no sea de origen empírico.

No está claro cuán lejos está dispuesto a llegar el *Teeteto* en esta dirección. Como hemos visto, insiste en que mientras el poder de la percepción sensorial es innato, la capacidad de hacer juicios ha de ser aprendida. El acento que coloca en la similaridad como uno de los apartados con que contribuye la mente al juicio, y lo que dice acerca de la comparación de datos sensoriales se podría desarrollar en una teoría

empirista de la formación de conceptos, o al menos de los conceptos empíricos. Si la mente está equipada con el poder de detectar similaridades puede, formar por sí misma conceptos, y es este poder todo lo que necesita traer al mundo. Pienso, sin embargo, que sería un error suponer que Platón alguna vez habría deseado llegar tan lejos como Locke y Hume. Una teoría empirista de la formación de conceptos conduce finalmente a la posición de que el razonamiento es la manipulación de materiales proporcionados por la experiencia, y esto, a su vez, al punto de vista de que la razón es inoperante en ausencia del material sobre el cual pueda ejercerse. Es verdad que Platón admite que las formas son, por así decir, los objetos de la razón, pero un empirista desearía decir que éstas no son «objetos» en el sentido exigido. No podemos contemplar la igualdad, pues no es nada más que una relación que las cosas tienen entre sí. Por lo tanto, en la medida en que Platón deseaba que las formas fueran independientes de las cosas (y pienso que esto es algo que siempre deseó) habría tendido a huir de la teoría empirista «pura sangre» de la formación de concepto. Siempre habría deseado decir que las formas pueden ser «conocidas» incluso sin un mundo de cosas que participaran de ellas. Pero esto equivale a decir que entidades como la igualdad tienen, por así decir, una naturaleza propia; y en tanto digamos esto nos preguntaremos fácilmente cómo es que nuestro concepto de igualdad viene a conformarse a la naturaleza de la igualdad; y esa es la pregunta a la cual es respuesta la doctrina de la *anamnêsis*.

APÉNDICE. OTROS ASPECTOS DEL PASAJE DEL LIBRO QUINTO DE LA *REPÚBLICA* (ver págs. 75-96 arriba)

Supongo que la interpretación común de este pasaje es la que entiende que lo que Platón quiere decir es que las formas son la esfera de competencia de la *epistêmê*, y que son reales; y que el mundo material es la esfera de competencia de la *doxa*, y que en algún sentido sólo es semirreal. Dejando al margen este uso de la noción de «realidad», he indicado que no quiero negar que Platón podría, de habérsele preguntado, haber replicado que en este pasaje intentaba decir que éstas eran las esferas de competencia de estas funciones cognitivas. Ciertamente admito que en otro lugar hizo esta distribución. Sin embargo, mi argumento es que sólo encontramos esta distribución si reunimos lo que dice acerca de la naturaleza del conocimiento (a saber, que es la captación de un *on*) con lo que algunas veces al menos pretende decir como respuesta a la pregunta material: «¿Qué podemos conocer?» (a saber, que no podemos conocer cosas físicas porque no son *onta*). También sostengo que aquí no se ocupa primariamente de la pregunta material (aunque no afirmo conocer el grado de claridad con que él la separaba de

la pregunta formal) porque aquí está interesado en distinguir niveles diferentes de aprehensión de entidades tales como la justicia, y no desea decir que nunca podemos conocer con certeza lo que es un acto justo, sino más bien que nunca veremos claramente qué es la justicia en tanto la consideremos sólo como el rasgo común de varios (tipos de) actos.

Esencialmente mi razón para adoptar esta postura es subjetiva: que ahora no puedo leer el pasaje y creer que esté diciendo otra cosa. Pero hay una dificultad objetiva en el modo de cualquier interpretación que dependa (como ha de depender la interpretación de las esferas de competencia) de hacer *to on* significar «las formas». Esta es que no es fácil ver como se podría haber esperado que el lector contemporáneo entendiera que «lo que es» significa «las formas»[73]. Como expediente desesperado podríamos suponer que la *República* 5 en la forma en que la poseemos se publicó, digamos, después que el *Timeo*, aunque parece seguro que debió preceder al *Timeo* alguna versión de la *República*. Pero si el lector de la *República* 5 no había leído la *República* 6 y 7, no había leído el *Timeo*, y no había leído libros acerca de la teoría de Platón de las formas, ¿podría Platón haber estado seguro de que identificaría «lo que es», o incluso «lo que la realidad es» con las formas? Lo más seguro es que tal lector pudo haber leído el *Fedón* y derivar de ahí tal identificación. Pero en conjunto Platón no escribe sus diálogos como si fueran una obra en serie; hay referencias a otras obras, en efecto, pero en conjunto es costumbre de Platón aclarar los significados en la obra presente sin depender de otras. Más aún, la identificación de *to on* con las formas en el presente contexto habría sido especialmente precaria puesto que en contextos similares a este parece haber sido práctica común correlacionar *epistêmê* (o en todo caso creencia verdadera) con *to on* en el sentido de «los hechos» sin ninguna preconcepción metafísica acerca de qué clase de hechos podía haber en último término. (*Eutidemo* 284 proporciona un caso a propósito. Aquí el sofista Eutidemo ciertamente no platónico, usa *on* y *mê on* para referirse a «hecho» e «ilusión» al desarrollar una forma de la paradoja de la creencia falsa; esto lo hace ante una audiencia que parece encontrar familiar tal lenguaje.)

Se podría replicar que las palabras *epistêmê* y *gnôsis* que usa Sócrates en este pasaje son palabras solemnes, que lo mismo ocurre con expresiones como *to pantelôs on* (477 a 3), y que éstas son indicaciones a partir de las cuales el lector podía haber conjeturado que algo pasaba[74]. Pienso que podía haber conjeturado que algo pasaba, pero la cuestión es: ¿Podría Platón razonablemente haber esperado que diagnosticara qué era ese algo? Ciertamente, *epistêmê* y *to on* pueden, pero no tienen por qué, connotar profundidad; hay una sugerencia de que la primera excava y la segunda habita, más allá de las apariencias. Pero no siempre es así, como muestra el *Eutidemo* con *to on*, y como muestran muchos pasajes con *epistêmê* y el verbo *gignôskein* si no con el nombre (menos común) *gnôsis*. Y el *to on* que habita bajo las apariencias no tiene por qué ser las

mas de Platón, podría ser la sustancia única de Parménides o el agua · algún físico jonio pensó que era último sustrato de la naturaleza. Un :or bien podría haber pensado que un pasaje que correlacionara *têmê* o *gnôsis* con *to pantelôs on* estaba hablando acerca de la captación ma de realidades últimas, y si recordaba el *Fedón* podía haber recor- lo que en el caso del autor que estaba leyendo en ese momento las lidades últimas eran formas; pero no creo que Platón hubiera su- :sto todo esto. El sabía que la gente leía los escritos de Parménides y los jonios a la vez que los suyos.

Así pues, admito que Platón podía haber esperado que el lector de pasaje conjeturara que *epistêmê* no es el tipo de cosa que uno tiene de fenómeno fugaz, sino una función mental más penetrante. Pero dudo conceder que hubiera esperado que el lector viera que *epistêmê* es lo · tenemos de las formas y que las formas son aquello de lo cual emos *epistêmê*. Pero se me podría decir que Sócrates había estado ·lando de las formas precisamente en la página anterior (476), ha- ndo de la «belleza misma» como algo que es «uno», y como algo en lo · sólo creen los filósofos, y que el contraste entre por un lado ıdades como la belleza y, por otro, sus «participantes» no podría dejar poner al lector sobre aviso acerca de la teoría de las formas. No estoy uro de esto. ¿Qué es la teoría de las formas y de dónde la sacamos?[75] biéndola encontrado en diálogos posteriores y en los escritos de stóteles podemos detectar huellas de ella en las primeras obras de :ón; y debo admitir que hay una buena dosis de ella en el *Fedón* y en *'epública* 6 y 7. Pero, ¿acaso lo que dice Sócrates acerca de la «belleza ma» en el presente pasaje implica claramente lo que entendemos por :oría de las formas para el presente propósito, es decir, una doctrina :cuerdo con la cual las formas son los únicos *onta* y las cosas físicas no den ser admitidas en ese status? No estoy seguro de que eso ocurra. rates ha trazado una distinción entre los que creen y los que no creen la belleza misma como una cosa unitaria no detectable inambigua- ıte en sus participantes, pero esto no exige que la belleza tenga que :r un estatus ontológico especial. Exige que la belleza sea un término eral unitario del que se pueda dar una definición socrática, y que no a tantas bellezas como tipos de cosas bellas. Exige la doctrina de todo cepto auténtico corresponda a una sola naturaleza universal común. ı puede ser una tesis que ha parecido evidente desde los días de stóteles hasta hace poco, pero ciertamente no era una tesis que Pla- pudiera tratar como obvia. Por lo tanto era una tesis tal que se podía sentar a los no filósofos como gente que la negaba. Pero no exige «la ·ía platónica de las formas» si esta expresión se refiere a una tesis que na la realidad de la meseidad pero no de esta mesa. Era, después de o, una tesis que Aristóteles habría suscrito en el caso de la mayoría los conceptos, aunque en su caso no conllevaba la tesis de que universales existían de otro modo que «en» sus instancias.

De no ser por la precariedad de decir que *to on* significa «las formas» habría otra interpretación de este pasaje que me parece meritoria. Ciertamente tiene el mérito de no hacer que Platón impugne la realidad de las cosas físicas. Esta es la interpretación que dice que *to on* se refiere a las formas, no tanto porque cada una de ellas *sea* realmente sin más cualificación, sino porque cada una de ellas *es ella misma* sin cualificación. La P-idad es un *ontôs on* no porque exista sin cuestión sino porque es P sin cualificación. Las formas son aquellas entidades cada una de las cuales es lo que es sin cualificación, y es por esto por lo que es posible referirse a ellas colectivamente como lo que es. La *epistêmê* abarca entidades porque la belleza y cosas por el estilo son precisamente las entidades que la mente puede captar. Igual que *to on* es aquellas entidades a cada una de las cuales pertenece sin cualificación cierto predicado (a saber, él mismo), *to mê on* será aquellas a las cuales no pertenece ningún predicado en absoluto. Este será algo así como el *jora* o espacio del *Timeo*, el substrato en que inhieren las propiedades, que no tiene propiedades por sí mismo, y que no puede ser captado por la mente excepto por un razonamiento bastardo. Aristóteles nos dice (*Física* 192 a 6-16) que Platón llamaba a aquello en lo cual existen las propiedades *to mê on*; y Leucipo había usado esa expresión para referirse al espacio vacío, que creía real pero sin ninguna característica. Parece posible que la expresión porte este significado. Puesto que una entidad de este tipo sólo puede ser captada mediante un razonamiento bastardo (esto es, podemos ver que se puede postular pero no podemos ver lo que es) la *agnoia* parece una función cognitiva apropiada para correlacionar con el substrato[76]. Finalmente, los particulares ordinarios estarán entre el *on* y el *mê on* porque consisten en algo sin caracterizar informado por lo que está plenamente caracterizado. El entendimiento capta el elemento de forma, la *agnoia* responde al elemento de materia; el juicio, al situarse entre el entendimiento y la *agnoia*, trata con entidades cuya definición se debe a la forma y cuya mutabilidad se debe a la materia. Esta es una manera atractiva de dar sentido al pasaje, pero no puede ser su significado primario debido a la vez a la dificultad ya mencionada acerca de la forma de entender *to on*, y, más decisivamente, a la dificultad mucho mayor del significado de *to mê on* que casi con toda seguridad encontrarían los que nunca hubieran leído el *Timeo* ni a Aristóteles.

Por último, si aceptamos la teoría de las esferas de competencia, ¿hemos de decir que aquí Platón impugna la realidad de las cosas físicas de un modo que es inconsecuente con el resto de sus tesis, por ejemplo, con la de que el cuerpo es suficientemente real para tener efectos desastrosos sobre el alma? La respuesta a esto es un poco complicada. Porque según este punto de vista *to mê on* tiene que significar «lo no existente» tendremos que decir que al colocar las cosas físicas entre *to on* y *to mê on* Platón se *comprometía lógicamente* a impugnar su realidad de un modo peligroso. Pero no tenemos necesidad de decir que tuviera alguna

intención de honrar este compromiso. Podemos decir que él habitualmente decía que las cosas físicas no son *onta*, pretendiendo con ello, no negar su existencia y realidad, sino negar su estabilidad y (en algún sentido) su ultimidad. No eran *onta* porque eran *gignomena*, cosas que «devienen». Los *gignomena* son reales y existen pero no son *onta* precisamente porque *einai*[27] y *gigneszai* son los dos polos de un contraste que se trata en la clase de las cosas existentes. Pero Platón podría no haber visto que una cosa es contraponer los *einai* con los *gigneszai* y otra contraponerlos con los *mê einai*. Vio esto en el *Sofista* en un pasaje en lo que muchos consideran un pasaje de arrepentimiento[78]. Sin embargo, aquí pudo haber tenido la sensación de que no hacía ningún mal diciendo que las cosas físicas «no eran completamente *onta*» incluso en un pasaje en que el contraste era entre *onta* y *mê onta* y no entre *onta* y *gignomena*. Después de todo *mê onta* significa «no *onta*», y los *gignomena* parecerán ser eso hasta que detectemos (y el *Sofista* 243 c 2-5 parece sugerir que hay alguna novedad en la detección) que *einai* es ambiguo.

NOTAS CAPITULO 1

[1] En este y en otros lugares me permitiré, cuando sea conveniente, usar «conocimiento» en ocasiones en que Platón habría juzgado quizá *epistêmê* estrictamente inapropiado.

[2] La idea de que Platón no vio que propiedades tales como la pequeñez son relacionales, o confundió propiedades relacionales con no relacionales me parece carente de base. En *Fedón* 102, donde se dice a veces que trata la pequeñez como una propiedad no relacional parece decir lo opuesto (véase 102 c 7).

[3] 184 c-d. Pienso que ésta es la interpretación correcta de este más bien oscuro pasaje.

[4] Aunque, quizá, no muy claramente.

[5] Que Platón no entendió de esta manera la relación entre cualidades primarias y secundarias queda claro en el *Timeo* (véase abajo págs. 221-222. Véase también una observación incidental de *Leyes* X, 897 a, donde hace que propiedades sensoriales tales como el calor o la blancura sean *consecuencias de* actividades físicas de aumento, disminución, separación y combinación.

[6] Literalmente «puesto que» (*epeidê*). Pero Sócrates debe querer decir «pues que, según la teoría que no puedo aceptar...», pues Sócrates esta ahora introduciendo la opinión que conduce a la conclusión inaceptable de que lo más que se puede decir de algo es que es no-P.

[7] Para la introducción de las partículas véase el penúltimo párrafo de esta nota.

[8] Esto, desde luego, es necesario lógicamente, pues que la noción de blancura se convierta en otro color no tiene sentido. Sería anacrónico decir precisamente con estas palabras que es ésta la posición de Sócrates, pero según la interpretación que estamos considerando ésta sería la versión moderna de su postura.

[9] Pues le sería bastante fácil confundir «la blancura es constante» con «*los casos de blancura son constantes*».

[10] En cualquier interpretación esta oración tiene que ser contra-fáctica, es decir, aparte de lo que Sócrates no puede admitir.

[11] *Timeo* 49-50, véase abajo pág. 218.

[12] Agradezco al Sr. Ackrill el haberme forzado a aclarar mi pensamiento en torno a estos dos pasajes.

[13] *Panta* en c 4 me parece que es el sujeto del verbo.

[14] De este discurso de Teodoro se saca una fuerte impresión de que Platón piensa que algunos heracliteanos son bastante estúpidos. También existe la impresión general de que está mediando entre la creencia heracliteana en la inestabilidad total y la creencia eleática

en la inmutabilidad total. Ambas impresiones se alinean en contra de la postura conservadora.

[15] Para un tratamiento posterior de la Paradoja de la Creencia Falsa véanse abajo, págs. 482-493.

[16] Esto indudablemente significa una explicación que dé la razón del hecho en cuestión, una explicación que proporcione discernimiento.

[17] Cf. *Teeteto* 209 c 4-9, estudiado abajo, pág. 115-116.

[18] *Cratilo* 430 ofrece un ejemplo del uso por parte de Platón de la noción de dibujo en este tipo de contexto.

[19] Véanse las págs. 487-493 para encontrar un tratamiento de la discusión del *Sofista* y págs. 485-487 para un tratamiento de las posibles indicaciones del *Teeteto*.

[20] Para la Paradoja de la Creencia Falsa véase Capítulo 4, pags 482-493.

[21] Véase abajo pág. 113.

[22] Desde luego este es un uso de *eikôn* diferente del párrafo anterior. Para este doble uso compárese *Fedón* 100 a.

[23] La implicación, por supuesto, es que el conocimiento siempre se puede enseñar.

[24] Esto viene complicado por la doctrina adicional de que los recursos que empleamos cuando entendemos algo fueron implantados antes de nuestro nacimiento. Véanse abajo, págs. 176-90.

[25] Véase Vol. 1.

[26] Mi interpretación de este pasaje debe mucho a las discusiones con el Sr. Gosling; véase su artículo en *Phronesis*, Vol. 5.

[27] Esto es especialmente frecuente en el *Timeo*, diálogo escrito en un estilo elevadamente trágico. Las referencias se pueden encontrar en Ross: *Plato's Theory of Ideas*, pags. 228-30.

[28] Se hace indirectamente la misma observación en la misma *República* (597). En un capítulo posterior tendremos más que decir de esto, abajo págs. 268 y sig., 319 y sig.

[29] La expresión para «objeto» es «aquello *epi* lo cual es la función». *Epi* es una preposición con el sentido general de «sobre».

[30] Ni tampoco el caso de C y D que hacen el mismo acto a objetos diferentes.

[31] Véase el estudio de la Paradoja de la Creencia Falsa en el Capítulo 4, pags. 482-493. Los lectores que conozcan el griego se darán cuenta de que trato *mé* y *ouk* como intercambiables para nuestros propósitos.

[32] Véanse págs. 41-47

[33] Véanse pags. 55-56, 130-136.

[34] Quienes sostienen esta opinión ahora atacada pueden citar el *Timeo* 52 c 4 «adhiriéndose de algún modo a la existencia» en apoyo de esta noción de no ser por completo no existente.

[35] La *agnoia* de la justicia bien podría incluir al menos dos cosas. Una es mantener teorías equivocadas como las de Trasímaco y Calicles. La otra es la incapacidad completa de distinguir lo justo y lo injusto que nos es característica a todos nosotros en cuanto prisioneros de la caverna de la *República* 7. Aristóteles, por ejemplo, parece dar a entender (*Et. Nic.* 1110 a 26) que el Alcmeón del drama de Eurípides ofrecía justificaciones totalmente espúreas del asesinato de su madre. Quienes del auditorio fueron arrastrados (como supone Platón que son comunmente arrastrados los auditorios) por tales justificaciones espúreas serían perfectamente manejables en cuestión de ejemplos de justicia, y se podría pensar que esto significa que estaban completamente alejados de la justicia. Hacer hincapié en esta interpretación de la *agnoia* sería ponerla en estrecho contacto con la *apaideusia* o estupidez de la *República* 7, y de este modo en estrecho contacto con la *eikasia* en uno de los sentidos de la palabra.

[36] Véase el *Hipias Mayor* para encontrar respuestas a este tipo de pregunta.

[37] Si esta o no realmente presente esta implicación lo discutiremos en págs.264-266, 307 y 331-332.

[38] En un capítulo posterior se encontrará otro estudio de esta sección, incluyendo una justificación de la postura expresada en este párrafo. Véase abajo, págs. 292-294.

[39] *Teeteto* 146 d 3.

40 En el Capítulo 3 del Vol. 1.

41 Esto no es exacto, como veremos más adelante págs. 93-104. *Doxa* no es la suma de y *de* pero está relacionada con *c* + *d*.

42 *Leyes* 965 c 7, y quizá *Fedón* 70 b 2.

43 Desde luego Glaucon parece implicar (511 d 2) que Sócrates ha elegido la palabra *noia* porque deseaba una palabra que pudiera ir entre *doxa* y *nous* o (*nöesis*); y en 533 d ocrates parece decir que eligió la palabra porque connota mas claridad que *doxa* y menos ie *epistèmê*, y añade que no debemos discutir sobre la elección de una palabra. Esto igiere que la elección lingüísticamente hablando fue algo arbitraria.

44 Sospecho que *safeneia* connota a la vez lo bueno de la visión y lo directo de la infrontación, considerándose que ambas cosas equivalen a lo mismo.

45 Véase el Capítulo 5, especialmente págs. 540-554.

46 ¿Subjetivamente u objetivamente? ¿Quiere decir Sócrates que saben que están ·nsando en el «el cuadro mismo», o que es ese su asunto aunque no se den enteramente enta de ello? En mi opinión lo segundo se acerca más a la verdad.

47 Abajo, Capítulo 5, pags. 540-554

48 No estoy sugiriendo que Platón de hecho hubiera pensado que ésta fuera una scripción adecuada de la justicia. Los pitagóricos eligieron una imagen matemática emasiado simple.

49 Véanse abajo págs. 123-127.

50 Véase Capítulo 3, págs. 348-352.

51 Todo esto parece estar en el tono, estrictamente hablando, de «sera suficiente, pues, cir lo que decíamos antes...».

52 El hecho de que la *eikasia* tenga menos *safêneia* que la *pistis* aclara suficientemente ie Platón considera la *eikasia* primariamente como la percepción de una cosa a través de ia imagen, y no como estar engañado por una imagen. Pues al engaño, mas que *safêneia*. falta *alêteia*.

53 Véanse págs. 295 y sig.

54 Se podría pensar que debería ser «...la *eikasia* es la *pistis*...» en vez de «...las sombras n a las cosas...». La base para esto sería que Sócrates hubiera atribuido valores a las partes enores en términos de *safêneia*, la relación que se da entre estados mentales. Sin embargo los lores atribuidos son en realidad objetos y no estados mentales, y pienso que de nuevo heos pasado al campo de los objetos. Estamos hablando de las relaciones en términos de *alêteia*.

55 Está bastante claro que «el tipo visible» significa el mundo visible o físico. En 509 d Sócrates implica que *uranos* o «los cielos» podría haber sido el nombre del tipo visible.

56 Véanse arriba, págs. 45-46.

57 Véanse abajo, págs. 368-381, 402-407.

58 Sócrates parece exponer unas consideraciones en favor de la teoría que oyó en su eño («¿Cómo puede tener un *logos* un elemento, y cómo podría ser cognoscible algo que tuviera un *logos*?») y al mismo tiempo parece mostrar que la teoría conduce a un dilema ie le resulta fatal. Por lo tanto, es de suponer que hay algo equivocado o en los argumentos ie parecen apoyar la teoría o en los que parecen refutarla. Mi discusión ha procedido bre la suposición de que hay algo equivocado en los argumentos que parecen apoyar la oría, y espero haber mostrado en qué podría consistir. Sin embargo es posible que atón deseara crearnos dudas acerca de la validez del dilema con que Sócrates parece futar la teoría. Podría haber pretendido, por ejemplo, que argumentáramos que una aba es más que la suma de sus elementos (aunque Sócrates no parece favorecer esa osibilidad), pero que esto no la convierte en otra letra; si la sílaba es algo unitario que sulta de la combinación de las letras no podemos razonar que, debido a que aquéllas n incognoscibles porque son unitarias, ésta también lo debe ser. Creo que el ofesor Ryle tiene una interpretación que va por esta línea, y hace realizar a Platón una oservación muy buena; pero no estoy convencido de que sea la que intentó hacer.

59 Compárese con la doctrina de Leibniz de que en una proposición verdadera el predica- o está contenido en el sujeto. Esto crea dificultades análogas; pues si Pedro es la suma de is predicados, entonces se podría argumentar que una proposición que adscriba a Pedro un edicado que de hecho no posee no en realidad una proposición acerca de Pedro.

60 Sospecho que he aprendido mucho sobre esta parte del *Teeteto* de los trabajos de alumnos que asistieron a las clases del profesor Ryle. No sé cuánto le debo a él y cuanto repudiaría él con desagrado.

61 Dice que no podríamos alcanzar esta realidad. Véase la nota al final de esta sección, pág. 126.

62 Pero el estilo de los argumentos me parece que recuerda el de los pasajes filosóficos de las *Leyes*.

63 Véase *Timeo* 51 e 2. Desde luego no es seguro que el *Timeo* fuera anterior a la *Carta Séptima*.

64 Cf. *Fedón* 65-6, 79-80; estudiado en Vol. 1.

65 Ciertamente esta parece ser la posición del *Timeo*.

66 Cf. *Teeteto* 163 b-c, mencionado arriba, pág. 16.

67 Cf. *Protágoras* 356, *República* 602.

68 Se encontraran mas cosas sobre esto en un capítulo posterior, págs. 550-553.

69 Supongo que es posible que el argumento del *Menón* en favor de la inmortalidad signifique simplemente: «Si en todas las ocasiones en que hemos aprendido algo el aprendizaje tuvo que tener lugar hace un tiempo infinito, entonces el alma ha existido desde un momento infinitamente distante y es de suponer que existirá en un momento infinitamente distante del futuro, esto es, siempre». Pero aún así nos quedan las ganas de encontrar una explicación de que Platón hallara convincente este uso del «infinito real».

70 Aquí no discutiré la cuestión de si «los iguales mismos» significa lo mismo que «igualdad». Véanse abajo, págs. 301-302.

71 «Las cosas que denominamos 'lo que es la cosa misma' en nuestra conversación» las llama Sócrates (75 d 1-3). Quiere decir las cosas cuyas definiciones buscamos habitualmente.

72 Para un estudio detallado de este pasaje véase abajo, págs. 294-302.

73 El lector que entienda por *to on* «aquello (lo que quiera que sea) que es real» algo sacará del pasaje, pero desde luego se quedará más bien perplejo.

74 Pero véase por ejemplo, *Sofista* 240 e 5 para encontrar un lenguaje casi tan solemne como éste sin significado solemne.

75 Las respuestas serían a estas preguntas se habrán de diferir hasta el Capítulo 3.

76 Véase el *Cratilo* 440 a 3, donde se dice que «ningún conocimiento conoce lo que conoce excepto como algo que tiene ciertas propiedades».

77 El verbo cuyo participio da *to on*.

78 Véanse abajo, Capítulo 3, pags. 409-412.

Capitulo 2

COSMOLOGIA Y TEORIA DE LA NATURALEZA

Los temas que estudiaré en este capítulo se centran en torno a dos cuestiones: 1) ¿En qué medida y en qué sentido creía Platón que el mundo natural está ordenado racionalmente? y 2) ¿Qué recomendaciones ofrece acerca del modo apropiado de estudiar el mundo natural? Los principales documentos para estos temas serán el *Fedón*, la *República*, el *Timeo* y las *Leyes*.

Hay una tesis que mantiene que Platón pensaba que el mundo natural es un lugar deplorable, y que el único modo apropiado de tratarlo es ignorarlo y estudiar en su lugar «el mundo ideal». Esta es una tesis absurda, y no perderé el tiempo en discutirla. Espero que su falsedad se patentice suficientemente.

I. TRES PRESUPOSICIONES

Argumentaré que los documentos más antiguos (*Fedón* y *República*) no se pueden entender sin leer en ellos las doctrinas que sólo se enuncian explícitamente en escritos posteriores. Estas doctrinas (o la forma embrionaria de ellas) están, en mi opinión, presupuestas en los escritos anteriores, y empezaré por dar una formulación aproximada de estas presuposiciones.

En primer lugar, pues, el mundo natural está ordenado por la inteligencia; y este orden racional consiste en la reunión en tipos del material desordenado. El estado del mundo natural sin este orden sería el de «un mar infinito de disimilaridad» (*Político* 273 d 6): sin cosas definidas, y por lo tanto sin semejanzas entre una de sus partes y otra, sin regularidades que pudiera observar la ciencia o el sentido común, nada sino nada-en-particular por doquier. La existencia de tipos distintos de cosas se debe a un ordenamiento ejecutado por la mente; y el comportamiento del mundo natural se debe a las naturalezas de los tipos en los cuales está ordenado.

En segundo lugar, el ordenamiento es *racional* y no arbitrario. Qué

significa esto exactamente quizá Platón pudo no haberlo decidido nunca, pero por lo menos significará algo de este estilo: Para que una cosa esté racionalmente ordenada debe ser posible ver que *tenía* que estar ordenada de ese modo. Si colocó cosas de cierta manera, pero podrían igualmente haber estado colocadas de otra forma, entonces la elección de esa colocación es arbitraria y no racional. Por lo tanto, el orden impuesto, los tipos que hay y las relaciones que existen entre ellos, es un orden que *tiene que ser así;* y eso sólo puede significar que los tipos y las relaciones existentes entre ellos están dados —ningún producto de la mente racional, o disposición suya será arbitrario y no racional, sino necesidad inteligible, dada tanto a la mente suprema que ordena como a nuestras mentes que tratan de entender. Por consiguiente, el orden que el Artífice (en el lenguaje del *Timeo*) impone es algo con lo que ya se ha enfrentado cuando empieza, míticamente hablando, la obra de ordenar el caos primario. Ya está dado por «la necesidad inteligible» qué tipos de cosas puede haber; y las relaciones causales que subsistirán entre las cosas están dadas por las relaciones de necesitación que existen entre los tipos.

La existencia ordenada tiene desde la eternidad, por necesidad racional, su lista finita de tipos; y el acto de ordenar no crea los tipos, crea instancias de ellos. Cuáles son los tipos de existencia ordenada, y por qué son exactamente esos y no otros es, desde luego, algo perfectamente conocido por una mente divina perfecta. Los tipos de existencia ordenada están reflejados imperfectamente en los productos de este ordenamiento de la mente, porque estos productos son físicos; y también están reflejados imperfectamente en las mentes de los seres humanos, porque las mentes humanas (hasta no ser purificadas por la filosofía) tienen vedado convertirse en mentes puras debido a la asociación con el cuerpo y a la casi invencible tentación de identificar las cosas tal como afectan a nuestros sentidos con lo que son realmente. Pero aunque las cosas físicas reflejan imperfectamente sus tipos, sin embargo su comportamiento, en tanto que está ordenado y es susceptible de estudio científico, depende de las naturalezas de los tipos a los cuales se conforman. Por consiguiente, para entender lo que ocurre realmente en la naturaleza debemos purificar nuestras mentes lo mejor que podamos tratando de comprender qué es realmente la X-idad, y qué relaciones se dan entre la X-idad y la W-idad y la Y-idad. Este es el único modo de entender como las cosas W, X e Y se afectan entre sí.

La tercera presuposición ya la hemos mencionado; es que el mundo natural no se adapta perfectamente al orden impuesto sobre él. Esta presuposición es enunciada con expresiones extrañas en diversos lugares; por ejemplo en ciertas expresiones del *Timeo* que encontraremos, o en una frase del *Fedón* (75) donde Sócrates habla de que las cosas físicas «tratan de ser iguales y fracasan». Pero aparece más claro en el mito del *Político* (268-74), y examinaremos éste aquí brevemente. Así pues, a

veces el universo gira en un sentido y otras veces en otro. Va en un sentido, con el curso invertido por así decir, cuando Dios está a su cuidado, y en ese período las cosas están ordenadas por los dioses. Pero entonces Dios suelta la rueda y deja que el universo gire en el otro sentido. Al principio, incluso sin la guía divina todo va moderadamente bien; pero el universo pierde gradualmente su primer estado y se insinúa la desarmonía. Esto continúa hasta que el universo casi se ha hundido en el mar infinito de disimilaridad, para salvarle del cual Dios reasume la dirección y ordena las cosas una vez más. Nosotros vivimos en la fase descendente, y eso significa que el universo tal como lo conocemos «recuerda», pero sólo imperfectamente, el orden divino original.

Tratemos de resumir estos tres presupuestos y la lección que implican a propósito del estudio apropiado de la naturaleza por el científico con una alegoría que ya hemos usado. Imaginemos una biblioteca y los libros que hay en ella no sólo ordenados sino ordenados racionalmente. Es decir, no sólo cada libro tiene su lugar, sino que además la colocación en conjunto tiene sentido; el hombre que diseñó el plan de clasificación lo diseñó poniendo sus miras en «necesidades inteligibles», y en consecuencia no sólo es *un* plan, sino un plan *excelente.* Imaginemos a continuación que a lo largo de los años los libros han sido un poco desordenados, y luego imaginemos a un hombre que intenta aclararse con ellos. Tendrá que descubrir el plan originario, y esto es algo que nunca logrará si se limita a observar pasivamente donde están ahora los libros; pues algunos están en un lugar equivocado. Tendrá que combinar la observación con la presuposición de que la librería debe su orden actual a la sobreimposición de un plan racional. Mirará un libro y preguntará que razón puede clasificarlo; no como libro rojo, o negro o de tal tamaño (pues un bibliotecario racional no clasifica de estos modos), sino por ejemplo como libro de biografía eclesiástica del siglo diecisiete. Pero la sección dedicada a biografía eclesiástica del siglo diecisiete debe ser una subsección de la sección dedicada a biografía eclesiástica y ésta a su vez una subsección de la sección dedicada a biografía. O quizá esto sea erróneo. Quizá la sección dedicada a biografía eclesiástica del siglo diecisiete deba ser una subsección de la sección dedicada a la historia de la iglesia en el siglo diecisiete. O... Sólo cuando se responden estas cuestiones es cuando se puede decidir el significado de la observación de que la biografía de Laud está en la estantería L. 3. Pues o debe estar allí, en cuyo caso sus vecinos deben ser libros sobre... (lo que sea que la reflexión racional decida que es la clasificación apropiada de una biografía de Laud), o de lo contrario está en un lugar equivocado y hay que desecharlo como desviación. Si sus compañeros resultan ser, en líneas generales, lo que la razón sugiere que sean, entonces hay indicios de que está en el lugar correcto y de que se puede usar como pista del encabezamiento de la sección en la cual está.

El hombre que intenta reconstruir la biblioteca está de este modo

razonando como Platón desea que razone el científico. Si esto no estuviera ordenado (se dice a sí mismo) sería un jaleo completo, lo cual no es. Si está ordenado el orden debe ser coherente. Así pues, ¿qué orden podemos discernir que, sin hacer demasiada violencia a las apariencias, satisfaga a la mente como forma sensata (o más bien, como la forma necesaria racionalmente) de ordenar el universo?

Sin estos presupuestos las cosas que Platón tiene que decir acerca de las relaciones entre observación y teoría son un completo sinsentido; con estos presupuestos tienen sentido. Lo cual en mi opinión es un buen indicio de que realmente presuponía estas cosas.

II. EL FEDÓN

La sección relevante del *Fedón* va de 96 a 107. El contexto es éste. Cebes concede a Sócrates que hay fundamentos para pensar que el alma es superior al cuerpo y tiene el poder de mantenerlo vivo; pero pregunta si esto implica que el alma es inmortal. Por poderosa que sea podría eventualmente perder su poder. Sócrates dice que esto suscita la cuestión de la causa (*aitiâ*) de venir a la existencia y perecer, y se ofrece a dar una descripción autobiográfica de sus propias actitudes ante el problema.

Sin duda Platón creía que la narración que sigue era una descripción exacta históricamente del desarrollo intelectual de Sócrates, pero tampoco hay razón para dudar de que Platón creyera que el peregrinaje que describe condujo a Sócrates en la dirección correcta; y por consiguiente entenderé que, aunque los episodios son episodios de la vida de Sócrates, las conclusiones son también compartidas por Platón.

Es un pasaje complicado, que levanta más liebres de las que puede pillar. La clave está en tener presente que Sócrates está discutiendo «la causa de llegar a la existencia y perecer». Su problema, en otras palabras, es: «¿Qué es una causa?» o: «¿Qué es una explicación?» Procede del modo siguiente:

1. Sócrates empieza por confesar su profundo interés, en su juventud, por las cuestiones científicas. Pensaba que era algo elevado conocer por qué las cosas vienen a la existencia y perecen, y por ello estudió problemas científicos —de fisiología y física— hasta que se convenció (esto es ironía socrática) de su propia incompetencia. Pues las cosas que había pensado que entendía perfectamente bien, ya no las entendía —por ejemplo, cómo se desarrollan los hombres. La ciencia del siglo quinto, de hecho, lejos de explicar, hacía parecer las cosas más difíciles, y por lo tanto tenía que haber en ella algo equivocado.

2. Luego pasa a describir inexplicabilidades similares en el campo de las matemáticas. Por ejemplo, cuando se suman dos unos ¿puede cada uno de ellos o ambos hacerse dos? Así, no más en la matemática que en la ciencia podía entender Sócrates «la razón por la cual las cosas

vienen a la existencia o parecen según tales líneas de pensamiento; y así se pasó a la construcción de un método propio diferente, y abandonó el otro».

3. Pero luego oyó hablar de Anaxágoras, y de su doctrina de que la mente ordena, y es causa de todas las cosas. Estaba encantado con esto, y entendió que significaba que Anaxágoras resolvería cuestiones tales como la forma y posición de la tierra mostrando la razón por la cual era mejor que las cosas fuesen como son. Pues era de suponer que la mente ordenaría que las cosas fueran como es mejor que sean.

4. Pero de hecho Anaxágoras le desilusionó y ofreció explicaciones causales ordinarias en términos de causas eficientes. Esta traición de Anaxágoras Sócrates la caracteriza como el error mas extremadamente común de no distinguir la *aitiâ* (causa o razón) de la *conditio sine qua non*, o aquello sin lo cual la causa no podría operar. Así, Sócrates no estaría sentado en la prisión a menos que sus piernas pudieran doblarse (el *sine qua non* de que esté sentado allí); pero no estaría sentado en la prisión a menos que considerara erróneo escapar (ésta es, por consiguiente, la razón real de que esté sentado allí, el hecho que hay que citar en la explicación). Es debido a esta confusión por lo que los científicos postulan vórtices y otros ingenios explicatorios para explicar hechos que se podrían explicar suficientemente demostrando por qué es lo mejor que sean como son.

5. Engañado, pues, por Anaxágoras, e incapaz de descubrir por sí mismo o de aprender de alguien cómo «lo mejor» sirve como causa suprema, Sócrates razonó una «segunda mejor» aproximación a la búsqueda de la *aitiâ*. Su descripción de este «segundo mejor» es que evitó mirar directamente las cosas, y pasó a considerar sus imágenes en *logoi*, en las descripciones que damos de ellas, o las cosas que decimos de ellas; «en nuestros conceptos de ellas» podría casi dar en el clavo. En este punto (99 e-100 a) interpola el comentario, que ya hemos relatado, de que las cosas físicas son precisamente imágenes en tanto que son *logoi*, de lo cual se sigue que en realidad no estaba pasando de realidades a imágenes, sino de un tipo de imagen a otro.

(He de intercalar aquí la observación de que la afirmación de que los acontecimientos físicos son imágenes implica la doctrina de que el mundo está diseñado racionalmente. ¿Por qué otra cosa podrían ser imágenes?)

6. Sócrates procede luego a enunciar dos cosas algo entremezcladas. La primera es que decidió actuar hipotéticamente en sus razonamientos. No explica hasta una página o así más adelante (101 d) lo que quiere decir con esto. Puesto que el método hipotético no es uno de nuestros objetivos en este capítulo no seguiremos con esto aquí[1].

7. La segunda de estas dos afirmaciones que reúne Sócrates es un ejemplo de una hipótesis que adoptó provisionalmente de acuerdo con su método hipotético, a saber, su descripción provisional de lo que

constituye la causa o la explicación. Esta, dice Sócrates, incluye algo muy familiar para sus oyentes, a saber, las naturalezas comunes universales o formas —la belleza misma de acuerdo consigo misma, etc. Estrictamente la hipótesis que adoptó referente a lo que hay que considerar como *aitía* es: que hay formas. Pero inmediatamente se entiende que esto implica una regla: que nada ha de ser considerado como una explicación de por qué S es P, excepto la presencia de P-idad en S, la participación de S en la P-idad, o como queramos describir la relación entre forma v particular. No es su color florido, ni su forma, lo que hace que algo sea bello, sino la belleza solamente. Sócrates pasa a divertir a su audiencia llevando esto más lejos en términos del rompecabezas aritmético que ha propuesto anteriormente. Dos no es creado por adición o por división (parecería extraño que —dado un número— se pudiera producir el mismo resultado por medio de estos métodos aparentemente contradictorios) sino sólo por la presencia de la dos-idad.

8. Una vez establecido esto pasa Sócrates a su prueba principal de la inmortalidad que ya hemos examinado[2]. Lo que ahora debemos observar es que, para llevar a cabo esta prueba, Sócrates relaja su restrictiva regla provisional acerca de la naturaleza de una explicación. La concesión es que si hay algo, Q, tal que la presencia de Q implica la presencia de la P-idad, entonces se puede decir que Q causa que S sea P igual que se puede decir de la P-idad. Así, tenemos lo que Sócrates llama respuestas adecuadas a la pregunta: «¿Qué causa que S sea P?» Ahora se admite que el fuego explica el calor de las cosas, la unidad explica la imparidad de los números, el alma la actividad de los cuerpos.

9. Eventualmente se muestra que dado que el alma es aquello que lleva la vida, entonces hay una relación de incompatibilidad entre la muerte y el alma tan fuerte como la que hay entre la muerte y la vida. En otras palabras, se ha puesto de manifiesto que algo no puede ocurrir, a saber, que el alma no puede morir.

¿Cuáles son las lecciones de este largo y complicado pasaje? En particular, ¿cuáles sus críticas al procedimiento habitual de los científicos y matemáticos?, ¿cuál es el tipo de explicación recomendado?, y ¿cuál es la actitud adoptada aquí hacia la teleología o tesis de que las cosas físicas son como es mejor que sean?

a) *Las críticas de Sócrates*

Sócrates tiene dos peros que poner a las explicaciones ofrecidas por sus antecesores, y expresa estos reparos en dos contextos diferentes, aunque nunca distingue específicamente los dos reparos ni sitúa uno en un contexto y otro en otro. El primer reparo es que los presocráticos fracasaron en ofrecer explicaciones teleológicas o por-lo-mejor. Este reparo lo hace Sócrates en el contexto de la cosmología; y su comentario acerca de él es que los que erraron de este modo dejaron de distinguir el

sine qua non de la causa —implicando que todas las causas verdaderas son causas por-lo-mejor. El segundo reparo de Sócrates es que los presocráticos propusieron explicaciones confusas, incoherentes o autocontradictorias, y los ejemplos de estos errorres son matemáticos.

Es de suponer que Sócrates creía que la regla provisional que adoptó (para. 7) referente a la naturaleza de la causa abarcaría ambos reparos a la vez. Es evidente que libraría de explicaciones confusas, incoherentes y autocontradictorias, pero es chocante hallar que aparentemente se da por descontado que siempre que se alcance esto se producirá una explicación teleológica. En efecto, en el diálogo: «¿Por qué es Laura tan bella?» «porque tiene belleza», la respuesta no suena a teleológica.

Sea de esto lo que sea, también parece probable que una crítica que Sócrates tiene por implicación contra sus predecesores es su impetuosidad. Les acusa de saltar a la primera conclusión que se les viene a la cabeza. A menos que esté implicada esta crítica no parece haber gran relevancia en que Sócrates nos diga (par. 6) que él decidió proceder hipotéticamente. Seguramente ésta es un recomendación metodológica pensada para evitar las graves confusiones causadas por la impetuosidad de sus predecesores.

Para volver a los dos reparos que Sócrates pone explícitamente, preguntemos qué entiende cuando dice que sus predecesores confundían por lo común el *sine qua non* con la causa. La posición es probablemente algo de este estilo. Los científicos jonios hacían preguntas tales como: ¿Qué mantiene a las estrellas en su curso?» y daba (a Platón) la impresión de que les haría muy felices que hubiera cadenas visibles que evitaran a las estrellas que escaparan de su órbita; al no haber cadenas visibles postulaban otros fenómenos físicos, tales como los vórtices del espacio, que hicieran la tarea de las cadenas. Esto lo hacían porque no se daban cuenta de que «es la bondad la que ha de mantener los cielos unidos» (99 c 5), o, en otras palabras, que el orden del universo se mantiene porque es bueno que sea como es. No podían darse cuenta de ello porque daban por hecho que una pregunta tal como «¿Por qué no cae X?» ha de afrontarse con una respuesta como: «Bueno, observa ese basamento en que se apoya.» Esto es, daban por garantizado que explicamos un fenómeno físico señalando un aparato físico, y por esa razón postulaban aparatos físicos innecesarios. A éstos responde Sócrates con el contraejemplo de él mismo en la prisión —un contraejemplo que, por supuesto, es muy tendencioso hasta que no se admite que el universo físico, como el cuerpo de Sócrates, está activado por una mente—. Sin embargo, admitido esto, el ejemplo muestra que otro tipo de explicación no sólo sería posible sino superior. El aparato físico explica en algunos casos cómo, pero en ningún caso por qué, ocurre algo. (En efecto, en el caso de las estrellas ni siquiera hay aparato que explique cómo es que se comportan como lo hacen, y esto es sin duda porque son divinas; ellas, como Sócrates, se comportan como deben simplemente

«bajo el impulso de su estimación de qué es lo mejor»). Así, cuando Sócrates un poco más adelante (108 e-109 a) empieza a explicar por qué la tierra no cae, lo hace diciendo que dado que el universo es homogéneo no hay razón para que caiga; esto es, no hay un sitio mejor donde moverse, y por ello está en el medio. Este es evidentemente el tipo de explicación de un hecho físico en la que Sócrates cree.

Cuando volvemos al segundo reparo de Sócrates (esto es la crítica que se hace en el contexto de las matemáticas) no está tan claro cuál es o qué pretende. Se sugieren dos líneas de crítica. Una es que los matemáticos explican los fenómenos matemáticos en términos de operaciones físicas como cortar por la mitad y poner lado a lado. La otra es que en enunciados tales como «2 se produce por división» (análogo a «la belleza es producida por un colorido brillante») no se ofrece el universal requerido por la explicación. Dos no es el cociente necesario de toda división, ni la división es el único modo de llegar al número dos; algunos objetos brillantemente coloreados no son bellos, y algunos objetos bellos no están brillantemente coloreados. El único modo de asegurar la correlación universal deseada es decir que la única *«aitiâ* de que una cosa venga a la existencia» es su forma: así, 2 sólo es producido por la dualidad, los objetos bellos por la belleza.

Reuniendo estas diversas afirmaciones parece que Sócrates está acusando a sus predecesores de proponer explicaciones que tienen todas o alguna de las siguientes faltas:

Postulan aparatos físicos innecesarios para explicar los fenómenos físicos.

Confunden el aparato que explica en algunos casos cómo sucede una cosa con la razón por la cual sucede.

Niegan la teleología.

Cometen «transgresión de tipos» (como cuando sugieren procesos físicos para explicar las entidades matemáticas).

Como mucho explican casos particulares de un fenómeno, pero no el fenómeno en general.

Y como remedio para estos defectos Sócrates parece ofrecer: primero una recomendación general de proceder tentativamente; y luego la regla particular de que sólo la presencia de la P-idad puede explicar por qué S es P. Parece sugerir que el cumplimiento de este consejo evitará todos estos defectos, y nos permitirá dar explicaciones satisfactorias de cómo las cosas vienen a ser y perecen; y (recordando el contexto más remoto) parece sugerir que esto nos permitirá tratar cuestiones tales como la de si el alma es inmortal.

b) *El tipo de explicación que recomienda Sócrates*

Todo esto está muy liado. Hacia las críticas de los presocráticos hemos sentido alguna simpatía (suponiendo que los presocráticos eran como Sócrates los describe); pero, ¿cómo se entiende que ayudan las recomendaciones de Sócrates?

La hipótesis de que hay formas, y la «consecuencia» de ella, que sólo la presencia de la P-idad en S puede explicar por qué S es P, no parece garantizar la adecuación de las explicaciones. Indudablemente si nos adherimos a esta «regla de seguridad» evitaremos dar explicaciones incoherentes, aunque sólo sea porque evitaremos dar cualquier tipo de explicación. Ciertamente no parece obvio que podamos llegar a explicaciones teleológicas por este camino; y, es más, a menudo se supone que Sócrates ha extirpado la esperanza de llegar a tales explicaciones. Sin embargo no dice que lo haya hecho (99 d 1). No dice que haya dado de lado buscar «lo mejor» como *aitiâ,* sino que ha adoptado un método diferente para buscar la *aitiâ.*

Preguntemos, pues, qué está recomendando en realidad Sócrates. A primera y a segunda vista la regla de Sócrates es muy estúpida. A primera vista decimos algo parecido a esto: a Sócrates le alarman sus ocurrencias debidas a los confusos intentos de sus predecesores y él prescribe el remedio desesperado de abandonar el intento de explicar. Se justifica ante sí mismo tal forma de esconder la cabeza mediante un argumento falaz que se apoya en la ambigüedad de palabras como «hacer» en preguntas como «¿Qué le hace a Laura ser tan bella?» En algunos contextos buscaríamos su tipo distintivo de belleza, y así la respuesta apropiada sería: «Su delicado color». En otros contextos reflexionaríamos sobre la naturaleza de la belleza femenina en general, con Laura meramente como un ejemplo, y entonces la respuesta apropiada sería algo que no trataré de conjeturar. Y hay uno o dos contextos (por ejemplo, cuando enseñamos a alguien el uso de los nombres abstractos) en que la respuesta esperada a «¿Qué hace que Laura sea tan bella?» sería «su belleza». Así, una pregunta que comienza «¿Qué hace...?» o «¿Por qué...?» es ambigua y, podemos verlo, Sócrates no se dio cuenta de este hecho. En particular no se ha dado cuenta de la diferencia entre la pregunta general acerca de la belleza femenina y la particular acerca de Laura. Y por ello tiene la sensación de que «su delicado color» es simplemente una respuesta errónea a la pregunta, cuando en realidad es una respuesta correcta a una de sus interpretaciones. Tiene la sensación de que es una respuesta errónea porque, después de todo, no es el color delicado lo que hace a Laura tan bella (pues tiene el pelo negro y el cutis blanco); y, por consiguiente, no es un color delicado lo que hace a la gente bella, y por tanto no es lo que hace a Laura bella. Como vimos, la idea de que Sócrates es culpable de esta confusión la sugerían sus ejemplos aritméticos. Pues objeta a la opinión de que 2 está formado por adición sobre la base de que la adición puede hacer otras sumas, y 2 se puede formar de otras maneras. Pensando, pues, todo esto, y viendo que es tarea del científico dar explicaciones generales, le da a éste una regla de seguridad para la explicación general (no cita nada excepto la P-idad

en la explicación del hecho de que S es P) que es tirar el niño junto con el agua de lavarlo; y todo esto es muy reaccionario y estúpido.

Esto por lo que se refiere a lo que se ve a primera vista. A segunda vista se nos insinúa una idea todavía peor: quizá Sócrates haya sido confundido por sus propias metáforas acerca del comercio de los particulares con los universales. Quizá esté abogando no por la no explicación, sino por una especie demencial de explicación. Está atribuyendo a los universales un poder mágico; aquello donde ponen las manos queda conformado a su semejanza; lo que toca la belleza se convierte en bello, brotan pares donde la dualidad pone el dedo.

Pero si lo examinamos con más atención quizá podamos encontrar que Sócrates está diciendo algo sensato. En primer lugar hemos de recordar que la regla de Sócrates no nos impide responder la pregunta «¿Qué hace a S P?» dando una definición de la P-idad. Si pudiéramos responder a la pregunta «¿Qué es la belleza?» de algún modo satisfactorio para Sócrates, tendríamos una comprensión de la naturaleza de la belleza, porque la habríamos analizado en sus elementos, y eso nos permitiría ver sus conexiones. Dada esta comprensión podríamos dar respuestas a «¿Qué hace a S P?» que a la vez caerían dentro del marco de la regla de Sócrates y proporcionarían información. Si se recuerda la insistencia general de Sócrates en la importancia de responder preguntas tales como «¿Qué es la belleza?» podremos ver que el efecto de esta regla sería confinar las explicaciones a un marco, pero no convertirlas en imposibles.

Pero, en segundo lugar, podemos observar que la regla de Sócrates es propuesta sólo provisionalmente, y su rigor es modificado inmediatamente. Así, pues, quizá Sócrates no pretende limitarnos a decir: «Es la belleza lo que hace a Laura tan bella», ni siquiera limitarnos a decir: «es a, b, c lo que hace a Laura tan bella» (donde «a, b, c» da la definición de la belleza). Esta es la forma incontrovertiblemente *segura* de explicación, y se nos permite aventurarnos un poco fuera de ella cuando podemos ver modos igualmente seguros de hacerlo. La modificación que de hecho hace Sócrates («se puede decir que explica por qué S es P si Q implica la P-idad») no es muy grande, pero la razón de esto puede ser que es suficiente para proporcionarle todo lo que desea para su prueba de la inmortalidad. Quizá piensa que incluso es posible que se puedan dar pasos más aventurados si cada paso es sometido a prueba antes de ser adoptado. (Esta puede ser otra razón para mencionar el procedimiento hipotético en el par. 6).

Y ciertamente su modificación, por pequeña que nos parezca, a Sócrates le pudo haber parecido extraordinariamente grande. Uno se acuerda de algo que Aristóteles dice de Sócrates (Metafísica 1078 b 23-25): «él buscaba definiciones acertadamente, pues pretendía hacer silogismos, y una definición es el punto de partida de un silogismo.» Lo que Aristóteles entiende por hacer silogismos en conexión con esto es, pienso yo, el proceso de derivar la conclusión de que cualquier S debe

ser P de las premisas de que la S-idad implica la M-idad y la M-idad implica la P-idad. Ciertamente Aristóteles pensó, y yo sugiero que Sócrates también, que es posible llegar a nuevas verdades acerca de que «las cosas no pueden ser de otro modo» haciendo silogismos. Sabemos que esto es un error[4], pero no es implausible. Después de todo, en las matemáticas encontramos conexiones necesarias entre lo que parecen naturalezas totalmente distintas. Tenemos la impresión de que ser una figura plana trilateral no es en absoluto lo mismo que ser una figura plana cuyos ángulos internos son igual a dos rectos; ser el cuadrado de 5 seguramente no es lo mismo que ser la cuarta parte de 100. No obstante, en cada caso siempre que encontramos una propiedad encontramos también la otra. Y además, no es que la conexión sea invariante, sino que es inteligible. La prueba que establece el hecho también muestra *por qué* debe ser así. La geometría y la aritmética consisten en tales necesidades inteligibles, y sin embargo parecen darnos información vital acerca del mundo. La geometría nos dice cuál es la estructura del espacio, la aritmética qué divisiones, combinaciones y otras distribuciones de objetos se pueden hacer. Por lo tanto, ¿no es verosímil (los antiguos bien pudieron haberlo pensado) que haya otras ciencias, o desarrollos de estas ciencias, que consistan en necesidades inteligibles y, sin embargo, nos den información acerca de cómo se comportan las cosas? Si la geometría nos dice cuál es la estructura del espacio, ¿por qué no habría de haber otra ciencia que nos enseñara cómo se pueden mover las cosas en el espacio? Después de todo la geometría misma nos dice que una cosa puede viajar en línea recta, y luego por otra vía recta en ángulo recto con la vía anterior, y luego por otra vía recta en ángulos rectos con cada una de las vías anteriores; pero que no puede viajar en otra vía recta que forme ángulos rectos con las tres anteriores. Esto bien puede parecer que constituye una restricción a la libertad de movimiento impuesta por necesidad racional y descubierta por el estudio de las necesidades racionales de la geometría.

Si concedemos que hay conexiones necesarias de esta clase, entonces podemos empezar a caminar por ellas; y Platón y Aristóteles no tenían ningún conocimiento de lo lejos que podemos llegar. Pero, por supuesto, como dice Aristóteles, una definición es el punto de partida de un silogismo. Necesitamos saber qué son la S-idad y la M-idad (en el sentido de ser capaces de analizarlas) para reconocer la conexión que las liga. No era absurdo creer que, si pudiéramos cumplir el programa socrático de analizar naturalezas tales como la belleza o la justicia o la triangularidad en sus componentes, podríamos ver qué conexiones necesarias existen; y que, si pudiéramos ver qué conexiones necesarias se dan, podríamos saltar de rama en rama por ellas hasta comprender el orden de la naturaleza; y si hiciéramos eso (por anticipar) veríamos cómo ha dispuesto la mente las cosas «tal como es mejor que sean».

Naturalmente no había ejemplos muy convincentes de tales viajes de rama en rama, ni en Platón ni en nadie, porque de hecho no son posibles.

Pero se pueden encontrar ejemplos de un tipo. Uno esta ante nuestras narices, pues Sócrates procede a descubir que las almas no pueden morir. Esto lo hace mediante un análisis implícito de lo que es un alma, por medio del cual descubre que la respueta correcta a «¿Qué es un alma?» es «un donante de vida». Esto revela una conexión necesaria entre las almas y la vida, y se sigue la conclusión (si no miramos demasiado atentamente). De este modo el análisis nos muestra con qué hacer silogismos, y haciendo silogismos descubrimos una verdad nueva importante. También podríamos pensar en el pasaje del final del *Filebo* (64 en adelante), donde Sócrates muestra que la bondad depende del equilibrio, de lo cual infiere que éste está ligado a la belleza, y llega a ciertas conclusiones acerca del pensamiento y el placer.

Todo esto ha sido una notable digresión del texto del *Fedón*. La sugerencia es que la regla de Sócrates para la explicación es un enunciado condensado de los métodos de Platón para el filosofar constructivo, que son esencialmente que sólo podemos establecer una conclusión acerca de la relación entre las dos X e Y analizando la X-idad e Y-idad y viendo qué conexiones se dan entre ellas. Sócrates no nos dice positivamente que hemos de seguir este método (probablemente Platón en este estadio no podía contar cual era el método). Propone una regla que nos impide desbarrar fuera de los confines del método, y él mismo sigue ese método (aunque vaga e informalmente) en su prueba de la inmortalidad. Pero aunque Sócrates no delinea el método, pienso que tenemos que elegir entre dos alternativas. O Sócrates nos está diciendo que «El opio nos hace dormir porque tiene una *virtus dormitiva*» es el modelo de toda explicación válida, o está diciendo, no como dar una buena explicación, sino los confines en los que nos hemos de mantener si queremos evitar las implausibles y llegar a conclusiones falsas. Pero si está haciendo lo último, entonces ha de tener alguna idea acerca de como nos hemos de mover dentro de esos confines, y, ¿cuál puede ser esa idea sino alguna versión de la doctrina que he intentado describir?

Suponiendo que este razonamiento es correcto podemos expresar la postura de Sócrates de modo parecido al siguiente. Cebes había dicho que, por lo que se le alcanzaba, las almas podían morir. Sócrates contesta que esto suscita toda la cuestión de la *aitiâ* de venir al ser y perecer. La razón de esto es que el problema de Cebes tiene esta forma: «¿Puede ocurrir X a un A?» A esto Sócrates desea decir que a un A le pueden ocurrir aquellas cosas y sólo aquellas que ni son ni implican lo contrario de la A-idad. La regla, revestida, es que un A no puede, mientras sigue siendo una cosa A, devenir no A o algo que implique la no A-idad. Por lo tanto, para decidir con certeza si X le puede ocurrir a un A es necesario analizar la X-idad y la A-idad en orden a ver como se relacionan entre sí. El resultado de tal análisis (informalmente llevado a cabo) en el caso de la *muerte* y el *alma* es la conclusión de que el alma no puede morir.

c) *Teleología*

He sugerido que lo que Sócrates tiene en mente es el programa de «hacer silogismos», o de caminar a lo largo de una cadena de conexiones necesarias. Hasta el momento he argumentado a favor de esta interpretación principalmente preguntando qué otra cosa podía estar pensando Sócrates cuando propuso la regla de que sólo la presencia de la P-idad puede explicar por qué S es P (la regla de la cual extrae el principio de que una cosa S sólo puede hacerse P si no hay ninguna incompatibilidad entre S-idad y la P-idad).

Ahora volvemos a la cuestión de si Sócrates está abandonando la esperanza de lograr una explicación teleológica que se le suscitó al leer la doctrina de Anaxágoras de que la mente ordena todas las cosas. Pienso que el examen de esta cuestión fortalecerá la postura de que Sócrates tenía en mente el programa de hacer silogismos.

El párrafo crucial es 99 d 4-100 a 8 (par. 5 de nuestro resumen anterior). Justo antes de iniciarse el párrafo dice Sócrates: «¿Te daré una demostración del segundo viaje en busca de la *aitiâ* del modo que he pensando?» La expresión «segundo viaje» *(deuteros plous)* se dice que se refiere a bogar cuando no hay viento; en otras palabras para un modo más laborioso de alcanzar el destino de uno. Si Sócrates estuviera usando aquí la expresión en este sentido estricto, entonces estaría diciendo que el procedimiento que esboza es un modo más trabajoso de llegar a explicaciones telelógicas que el que tomó Anaxágoras. Sin embargo no siempre se usan esas expresiones metafóricas de manera muy estricta, y ciertamente hay un lugar en que Platón usa ésta para significar nada más que «la siguiente cosa mejor» (*Filebo* 19 c 2). Así que no podemos depender de esto. Sócrates podría estar ofreciéndonos un método menos directo de ofrecer explicaciones teleológicas, o podría estar ofreciéndonos un método de explicación que no es tan satisfactorio como sería el teleológico con tal de que la teleología estuviera dentro de nuestros poderes.

Luego pasa a contraponer mirar a las cosas con mirar a sus imágenes. Toma la metáfora de un hombre que se ha cegado por contemplar el sol durante un eclipse, y compara lo dicho de este hombre con su propio fracaso en alcanzar explicaciones teleológicas mirando las realidades. A ello contrapone la táctica más sabia de observar el eclipse por sus reflejos en el agua, asimilando a esto su nuevo procedimiento de mirar las cosas en sus *logoi*. Hasta el momento nos hemos quedado con la impresión de que ha decidido abandonar la ciencia y dedicarse a otra cosa —quizá la metodología o incluso la metafísica— en su lugar. Pero entonces reparamos en que nos dice que la metáfora del sol y su reflejo es confundente; pues las cosas que miraba él después de su cambio de táctica ya no son imágenes de las cosas que miraba antes, como implica la metáfora. En este punto también nos damos cuenta de que emplea una contraposición

diferente (99 e); no ya entre mirar las cosas y mirar sus imágenes, sino entre mirar las cosas con los *sentidos* y mirarlas en los *logoi*.

Si dijera simplemente: «Pasé de las cosas a los *logoi*» fácilmente podríamos creer que lo que quería decir es que abandonó su interés por el mundo físico y se dedicó a la lógica o alguna otra disciplina. Pero no dice esto. Cuando dice: «De las cosas a sus imágenes, a saber, *logoi*», está adoptando irónicamente la descripción de sus oponentes de lo que él hizo. Su propia descripción es ésta: «De las cosas a través de los sentidos a las cosas en *logoi*.» Pero en esta formulación «a través de los sentidos» y «en *logoi*» son paralelos. Es como si cada una de las cosas en que previamente se había interesado (por ejemplo, el sol) tuviera sus fenómenos empíricos y también su *logos*, y que Sócrates abandonó lo primero por lo segundo. Pero si esto es cierto, Sócrates no está diciendo que se dedicó a los *logoi* en algún sentido general (esto sería lógica o metodología), sino a los *logoi* de cualesquiera cosas que se pusiera a estudiar; y en este caso *«los logoi»* deben significar algo así como explicaciones, definiciones o conceptos de las cosas en cuestión.

Pero, ¿tiene algún sentido la noción de estudiar el mundo físico en «descripciones, definiciones o conceptos»? Se puede estudiar la historia de las ideas, de este modo, cierto, pero no se podría hacer ciencia. Pero no obstante tiene sentido según los presupuestos de Platón. La idea es que cuando uno está considerando si, por ejemplo, el sol se traslada en círculo, o si el alma es inmortal, uno no se apoya (únicamente) en la observación. Primero intenta encontrar un *logos* satisfactorio del sol o del alma. Ya hemos visto cómo encontrar un *logos* resolvería la cuestión en el caso del alma. En el caso del sol, ¿qué pasaría con el siguiente argumento: el sol es automotriz, y por lo tanto es un ser espiritual; pero el círculo es el movimiento propio de la inteligencia; luego el sol se mueve en círculo?[5]

Pienso que Sócrates no entiende exactamente esto con exclusividad cuando habla de «mirar las cosas en los *logoi*». Pues inmediatamente después de usar esta expresión dice (100 a 2): «Yo siempre hipotetizo lo que me parece el *logos* más fuerte», y luego pasa a dar la hipótesis relevante para la presente discusión, que es que hay formas. Y, por supuesto, «que hay formas» no es un *logos* de nada en el sentido en que «donante de vida» es un *logos* del alma. Por consiguiente, no puedo pretender que mi interpretación haga justicia en todo a lo que dice Sócrates. Pero hace justicia al paralelismo entre «a través de los sentidos» y «en los *logoi*», y esto es importante. Por lo que se refiere al resto, el pasaje evidentemente está muy comprimido, y yo argumentaría que Sócrates pasa de un sentido a otro de *logos* sin darse cuenta de la transición. Quizá le ayude a hacerlo el hecho de que el uso que propone hacer del *logos* hipotético de que hay formas y que sólo la presencia de la P-idad puede hacer a S P, se proyectará, como hemos visto, sobre los *logoi* de las entidades (vida, muerte y alma, o lo que sea) que está

estudiando. Este *logos* es un *logos* que nos exige estudiar las cosas en sus *logoi*.

Supongamos, pues, que Sócrates no está diciendo que abandonó su interés por las cuestiones de hecho físico, sino que llegó a ver que al menos no era peor decidirlas a priori que decidirlas apoyándose en la observación. Sigue en pie la cuestión de si este procedimiento *a priori* es un método más laborioso de alcanzar explicaciones teleológicas, o si Sócrates ha abandonado la esperanza de alcanzar esta meta.

Como ayuda para responder esta interrogante preguntemos qué tenía en mente Sócrates cuando esperaba que Anaxágoras decidiera si la tierra era el centro del universo demostrando que era mejor que fuese así (97 e). Seguramente debió haber entrevisto un argumento tal como el siguiente: La tierra es el más noble de los cuerpos celestes porque es el hogar de los seres inteligentes. El lugar de privilegio en una esfera es el centro. Por lo tanto el lugar apropiado para la tierra es el centro, y por esa razón, puesto que no hay ningún lugar más apropiado al cual moverse, ahí es donde permanecerá (y sin la ayuda de cadenas, vórtices o cualquier otro aparato físico). Este, seguramente, es el tipo de explicación que Sócrates deseaba y Anaxágoras no le proporcionó.

Pero, entonces no cabe duda de que éste es precisamente el tipo de explicación a que el método de Sócrates de mirar las cosas en sus *logoi* conduciría. Si esto es cierto, entonces, lo que Sócrates está proponiendo no es el abandono de la especulación cosmológica u otra distinta, sino el abandono de la idea de que se puedan resolver cuestiones de este tipo mirando y viendo. El tipo de ciencia que ha de resultar de la atención a los *logoi* es el tipo de ciencia que Sócrates esperaba de Anaxágoras, y que Anaxágoras no podía proporcionar, simplemente porque se apoyaba en la observación auxiliado por rudas hipótesis *ad hoc* (vórtices, etc.) en lugar de hacerse a sí mismo la pregunta crucial, a saber, qué es realmente la entidad cuyo comportamiento está estudiando. Sócrates no quiere abandonar la ciencia, sino hacerla de un modo menos empírico.

Pero incluso así, ¿le proporcionará esto la teleología? Si va a hacer ciencia «haciendo silogismos», ¿descubrirá con ello que las cosas están dispuestas de la manera que es mejor que estén? Si descubre que es imposible que las almas mueran, ¿le dirá esto algo acerca del poder cósmico del bien?

La respuesta a esto indudablemente es que en conjunto el programa de hacer silogismos sólo tiene sentido si las cosas están ordenadas por la mente; y es claro que «lo mejor» es idéntico a lo que la razón aprueba. Una palabra usual en griego (especialmente en Aristóteles) para referirse la imposibilidad lógica es *atopon* que propiamente significa «absurdo» o «singular». Una disposición imposible es concebida como una disposición absurda, tal que no se concederá que aparezca en un universo bien ordenado. Para nosotros está claro que *no puede* haber cuadrados redondos, y que *no debería* haber órganos infuncionales en los cuerpos animales, y que lo que

no puede ser y lo que no debería ser son dos cosas totalmente diferentes. Pero debemos librarnos de la idea de que Platón tenía claro el abismo que media entre ambas. Pienso que para él más bien lo que no puede ser es un caso extremo de lo que no debe ser. Tenemos la sensación de que «haciendo silogismos» se pueden descubrir imposibilidades lógicas, pero no la teleología. No creo que Platón trazara esta frontera. Si desarrollamos su programa de preguntar cómo hemos de concebir el sol, y resolvemos cuál es la naturaleza de su órbita a la luz de la respuesta a esta pregunta, entonces nos estaremos dando a nosotros mismos un modelo del mundo en el cual vemos que las cosas se comportan de la manera apropiada a sus naturalezas; y ver esto es verlas comportándose tal como es satisfactorio racionalmente que lo hagan; y, desde luego, lo que es satisfactorio racionalmente es bueno. Este es el tipo de teleología que Sócrates esperaba de Anaxágoras, y para proporcionar la cual estaban pensadas sus propias recomendaciones. Sócrates no ha abandonado su esperanza de ver que las cosas están ordenadas de la manera como es mejor que estén; meramente ha abandonado la idea de que la observación empírica pueda proporcionarnos esa meta.

Más aspectos del Fedón

1. Es común tener las sensación de que en los escritos de Platón su tesis es mejor que las razones que da a favor de ella. Aquí ocurre igual. Por más verdadero que sea lo que subyace a la regla de Sócrates: «Sólo la presencia de P-idad puede hacer a S P» es el programa de hacer silogismos, también es verdad que se le hace *argumentar* a favor de su tesis como si ésta fuera que no hay ningún otro patrón de explicación que pueda explicar *todos* los casos de que algo se convierta en P. Por supuesto, uno se siente inclinado a contestar a este argumento: Si usted estipula que la causa de algo, por ejemplo, la muerte, ha de ser la misma en todos los casos, entonces, desde luego, se limita a tautologías de la forma «La gente se muere porque la muerte está presente en ellos.» Pero la estipulación es completamente irrazonable.

No hay duda de que el uso de la noción de *aitiâ* en este pasaje es muy tosca, y que se entremezclan temas completamente diferentes. Como puede llegar a haber dos objetos, como una cosa puede llegar a ser más grande que otra, como pueden las cosas llegar a estar calientes o vivas —no hay ninguna clasificación de tales temas en tipos distintos—. Expresiones como «poner uno a continuación de uno no es la causa de que ocurra el dos» (101 b 9) se usan sin ninguna indicación clara de si la pregunta es: «¿Por qué hay dos cosas aquí?» (a la cual resultaría apropiada una respuesta en término de poner una cosa a continuación de otra); o si la pregunta es: «¿Cómo aparece el número dos?» Este fallo de no distinguir los temas hace más fácil argumentar que todo caso de un fenómeno debe recibir la misma explicación que todo otro. Pues hay un

sentido en el cual se estaría de acuerdo en que el número 2 a veces no aparece por división y a veces por adición (aunque sólo sea porque el número 2 no es precisamente del tipo de cosas que «aparecen»). Pero si se considera que la pregunta «¿cómo aparece el número 2?» es una cuestión del mismo tipo que «¿Cómo aparece la vida?» o «¿Cómo suceden los eclipses?», entonces esto le ayudará a uno a rechazar como absurdas las respuestas en términos de cualquier cosa que no sean «causas formales» («S se hace P sólo cuando la P-idad está presente en S»).

Por lo tanto, sería posible decir que esta sección del *Fedón* es simplemente un nido de confusiones, y que su único interés filosófico es mostrar lo que puede suceder cuando uno, por ejemplo, entremezcla temas matemáticos y no matemáticos, y se deja en el tintero el distinguir entre sentidos diferentes de nociones como «a través» y «en virtud de». Esto tiene bastante de verdad, y sería un ejercicio elemental útil hacer una lista de tales confusiones en este pasaje. Pero «uno encuentra malas razones para aquello que cree por instinto», y la cuestión es, no sólo qué equivocaciones cometió Platón, sino también qué ideas tenía que le hicieron ver como plausibles las equivocaciones. Esta es la pregunta que he intentado responder.

2. Hay algo en las propuestas de Sócrates a favor de una ciencia *a priori* que tiene que chocar a cualquier lector moderno. Podríamos conceder que si un hombre cree que el universo es un producto de una planificación inteligente y comprensible entonces, responder a la pregunta: «¿Qué clase de entidad es el sol, y qué comportamiento es el apropiado para una entidad de este tipo?» debe ser un movimiento sensato hacia una hipótesis acerca de su comportamiento, pero insistiremos en que una hipótesis a la que se llega de este modo *a priori* tendrá que ser luego contrastada mediante la observación. Pero Sócrates sólo menciona la observación para rehusarla. Por lo tanto, lo más que puede esperar es construirse un hermoso cuadro de como *podrían* estar las cosas dispuestas en el mejor de los casos; no podía decir si el cuadro era un cuadro de la realidad.

Para esto hay varias respuestas parciales. En primer lugar, Sócrates tiene puestas sus miras sobre todo en preguntas que no pueden ser resueltas por la observación, o que no podrían ser resueltas por la técnica observacional griega: cuestiones de cosmología, de la inmortalidad del alma, etc. En segundo lugar, Platón raramente es un escritor prudente. Su propósito actual es exaltar el papel de la teoría a expensas de la observación en la construcción de hipótesis, y es muy capaz de exaltar el papel de la teoría a expensas de la observación *tout court*. Pero, en tercer lugar, probablemente de algún modo hay un sitio para la observación en el procedimiento de Sócrates. Pues todo *logos* que se propone es propuesto hipotéticamente, y sus «consecuencias» han de ser contrastadas antes de ser tomado en serio. Ahora bien, las cosas que dice Platón acerca de la contrastación de «consecuencias» son oscuras y habrán de

...r examinadas en un capítulo posterior[6]. Platón, ciertamente, no dice ...ue haya que incluir contrastaciones empíricas, pero no dice que hayan ...e estar excluidas y no creo que lo estén. Pero en ese caso si tomamos el *...ogos* de que el sol es un ser inteligente, entonces podría ser una «consecuencia» de esto que tendrá el movimiento propio de la inteligen-...ia. Pero, entonces, seguramente la contrastación de este *logos* podría ...onllevar discernir si esta «consecuencia» está en conflicto con hechos ...videntes. Hay cantidad de ejemplos en los diálogos de un *logos* que es ...esechado por entrar en conflicto con lo que fácilmente se podría llamar los hechos observados. Pero si Platón está proponiendo que en este estadio hay que invocar la observación, entonces su tesis acerca de la observación no es que no tenga lugar en la ciencia, sino que su cometido es negativo. Bien pudo haber pensado que en el caso de los temas que tenía en mente las observaciones son ambiguas. Los planetas parecen moverse irregularmente, pero claramente es posible que mediante algún sistema de movimientos compuestos su conducta pueda ser reducida al orden. Por tanto, nuestro problema es qué hacer con las observaciones cuando las poseemos. Al ser éste el caso lo más que puede hacer la observación es mostrar que una teoría es insostenible. La elección entre teorías que aclaren esta complicación se habrá de hacer sobre otras bases; y en este punto (en el cual el científico moderno aduce consideraciones como la simplicidad) Platón aduce la presuposición de que el mundo está diseñado racionalmente.

III. *LA REPÚBLICA*

Volvemos ahora a la *República*. El material que tiene que ver con nuestro propósito presente se encuentra en los Libros Sexto y Séptimo, pero particularmente en el símil del Sol del Libro 6 y en las propuestas educativas de los filósofos-gobernantes que se hacen en el Libro Séptimo. Para el esquema general de lo que se dice en estos lugares debo remitir al lector al capítulo sobre la *República*[7]. Aquí nos ocuparemos principalmente de dos cuestiones: a) si la *República* cree en la teleología y b) qué tiene que decirnos sobre el método científico. Puede que algunos lectores deseen decir que estas cuestiones están fuera de lugar, dado que la *República* no se ocupa del mundo material, sino de las formas. La respuesta a tal menosprecio de las preguntas que deseo hacer es que la parte negativa de esta proposición es falsa y que la parte positiva no implica la conclusión deseada. La *República* se ocupa, en los pasajes relevantes, del mundo material, pues se ocupa de la cuestión de cómo preparar hombres para el gobierno; y, mientras que el texto ciertamente habla sobre la estructura del sistema de las formas, sigue siendo el caso que, en casi cualquier tesis acerca de la relación entre formas y cosas, los enunciados acerca de las formas implican enunciados acerca de las cosas.

(Para dar un ejemplo tosco de un tipo de correspondencia, si cuidar abejas es un tipo de criar especies, López que cuida abejas, debe ser un miembro de la clase de los criadores de especies.) Ciertamente, a menudo es difícil decidir precisamente qué enunciado acerca del mundo material podemos inferir de un enunciado acerca de las formas; pero parece evidente que cualquier enunciado sobre las relaciones entre las formas ha de decir algo sobre el mundo natural y el estudio apropiado de él.

a) Teología en la República

Los datos para considerar la cuestión de la teleología han de ser deducidos en su mayor parte de lo que se dice sobre «la forma de lo bueno», o en otras palabras, sobre la bondad. Esto se encuentra en el símil del Sol y es una elaboración gráfica del símil de la Cueva. Los rasgos generales de mi interpretación de estos pasajes se hallan en el anterior examen de ellos[8], aquí nos ocuparemos con un tratamiento más detallado de ciertos puntos.

Sin embargo recapitularé lo que me parece el punto esencial. Este es que aunque todo pensamiento abstracto se realiza (como pone de manifiesto la Caverna) a la luz vertida por la bondad, no obstante a) la bondad es la última forma que somos capaces de discernir, pero b) también es la primera que somos capaces de discernir con absoluta certidumbre; puesto que es el *anjipocetos arjê* de todas las otras, su discernimiento no es ya un caso de suposición o concesión. Yo he entendido que esto significa que de algún modo está presupuesto en todos los conceptos que formamos una descripción de la naturaleza de la bondad; que en la formación de conceptos estamos discerniendo vagamente, o «recordando» un sistema de distinciones o clasificaciones que de algún modo debe su naturaleza a la bondad. Para entender qué puede significar esto he usado como paralelo el principio de clasificación de una colección tal como una biblioteca. Este principio, que se puede enunciar en una expresión como «que la biblioteca ha de estar ordenada racional o apropiadamente», es el *telos*, el fin o bien, lo que da su sentido a la clasificación. Es algo de lo cual cualquier persona inteligente se puede dar cuenta en seguida, y de lo cual se tiene uno que dar cuenta para poder aclararse con la biblioteca. También podríamos imaginar (aunque aquí quizá estemos forzando la plausibilidad por mar del paralelo) que realmente es imposible entender el principio de clasificación sin ver primero como funciona, es decir, que tenemos que ver qué secciones y subsecciones produce la clasificación para captar plenamente su principio, y, quizá, que no hay modo de enunciar el principio salvo describir el ordenamiento en que resulta. También, desde luego, sería el caso que el principio es responsable de la existencia de las diversas secciones y subsecciones, pues una sección como, por ejemplo, Moda Europea

Medieval no tendría cabida en una clasificación cuyo principio fuera el color o el peso. El mérito que reclamo para este paralelo es que nos da una idea de cómo pudo Platón haber supuesto que la bondad era responsable de la existencia e inteligibilidad de las demás formas y de qué podría haber querido dar a entender al decirnos que usemos todo el tiempo la luz que proviene de una fuente cuya naturaleza no puede ser discernida mientras no hayamos discernido todas (o al menos muchas) las formas, y que es en algún sentido decisoria de la rectitud o incorrectitud de los discernimientos de otras que creamos haber hecho.

Si aceptamos esta línea de interpretación podemos ver que los enunciados sobre *to agazon* o «el bien» de la *República* no llevan el mismo significado que los enunciados sobre *to agazon* o *to beltiston* («lo mejor») del *Fedón*. Cuando en el diálogo anterior (*Fedón* 99 c 5) se dice que *to agazon* mantiene el mundo unido esto significa sencillamente que las leyes y disposiciones de la naturaleza son como son porque es bueno que sean así; el poder de *to agazon* de determinar la forma y posición de la tierra (*Fedón* 97 d-e) es simplemente el hecho de que, mediante la intervención de un agente u otro, la tierra tiene la forma y posición que merece. Esto no es lo mismo que el poder mediante el cual *to agazon* es responsable en la *República* de la existencia e inteligibilidad de, por ejemplo, la igualdad. Pues esta última noción no significa que, por intervención de un agente u otro, la igualdad haya recibido la naturaleza mejor para ella, y haya sido hecha inteligible porque es bueno que lo sea. Más bien significa que la igualdad es miembro de un sistema de diferenciaciones que se debe a la bondad en el sentido de que es la articulación de aquello que se recomienda a sí mismo a la razón; y de que no podemos formar ningún concepto de igualdad, ni siquiera vago, a menos que tengamos como mínimo una captación implícita del sistema, y por tanto de lo cual es la articulación. Sin embargo esto no significa que necesariamente haya desacuerdo entre el *Fedón* y la *República*. Más bien significa que los dos diálogos tienen un tema diferente. El del *Fedón* es la explicación teleológica de los fenómenos naturales, mientras el de la *República* es la más abstrusa cuestión de cómo podemos purificar los conceptos de modo que vengan a ser idénticos a las distinciones objetivas entre las diferentes naturalezas, siendo responsable de la formación de conceptos una oscura «memoria» de las mismas. Esto coloca la discusión de la *República* a un nivel más abstracto que la del *Fedón*. Podríamos decir vagamente que, mientras en el *Fedón to agazon* significa «aquello (ordenamiento, disposición, etc.) que es aceptable para la razón», la misma expresión en la *República* lleva un sentido más parecido a «*aceptabilidad* para la razón», o, en otras palabras, que nombra el rasgo de «racionalidad intrínseca» o «bondad» que es común a todas las disposiciones que son aceptables para la razón. Cuando aprendemos, como espera la *República* que podamos hacer, qué es *to agazon*, no aprendemos qué disposiciones astronómicas o de otra especie son aceptables para la razón, sino más bien qué es la aceptabilidad para la razón. Si se da, realmente, una pregunta como «¿Qué es la bondad?» que será prioritaria frente a todas las demás preguntas que deseemos hacer; y tendremos que apoyarnos en la respuesta que reciba al intentar tratar las demás. Por lo tanto, al menos es posible que Platón pensara, cuando escribió la *República*, que una razón por la cual necesitamos llegar a entender la naturaleza de la bondad es que de lo contrario no podemos responder con confianza preguntas tales como las que Sócrates quería responder en el *Fedón*. Por consiguiente no debemos decir que *to agazon* de la *República* no tiene nada que ver con el mundo natural. Hemos visto que es posible que tenga mucho que ver para entender el último; en efecto, es probable, o incluso cierto, por varias razones. Una razón para decir que el estudio de *to agazon* tiene mucho que ver con el mundo natural puede obtenerse del modo como se introduce el tema en su conjunto. Pues se nos dice que es necesario para propósitos prácticos conocer qué es la bondad, puesto que un hombre que no conoce esto está en peligro de aceptar en su vida bienes aparentes en lugar de bienes reales; y esto no desea hacerlo ningún hombre (505 d). Si *to agazon* es el responsable último de la existencia de las otras formas, también es, en su introducción, la característica común a aquellos fines que verdaderamente vale la pena perseguir. Ciertamente, por el nombre está claro que debe tener esta relevancia práctica. Expresiones como *to agazon* o *jē tu agazu idea* después de todo han de significar «aquello común a todos los casos en que algo es bueno»; nos oscurecemos esto nosotros mismos si usamos la expresión exótica «la forma de lo bueno» para traducirlas, pero esto es fallo nuestro. Por lo tanto, llegar a conocer lo que es la bondad es un prólogo esencial para conocer lo que es un bien tal o cual[19].

Otra razón para decir que *to agazon* en la *República* tiene al menos una relevancia oblicua para el estudio del mundo natural es la siguiente. Parece razonable suponer que cuando Platón dice que la bondad es responsable de la existencia de las demás formas incluye bajo «las demás formas» no sólo los ejemplos neutros como la cuadraticidad que menciona en este pasaje sino también especímenes más terrenos como las formas de las camas y de las mesas; pues en cualquier parte de la *República* parecen estar incluidas en la clase de las formas. Pero esto naturalmente parecería significar que habrá formas de los productos de la naturaleza tal como las estrellas así como de los productos de los hombres tal como las camas entre las entidades de cuya existencia e inteligibilidad es responsable la bondad. (Compárese *República* 601 d 4-6: «La excelencia, nobleza y rectitud de cualquier artefacto o criatura no está relacionada sino con la utilidad en relación con la cual fue hecho por el hombre o la naturaleza» como pasaje que trata los objetos naturales y los productos humanos como frutos por igual de un diseño inteligente.) Pero si la bondad es responsable de la existencia de la estrella-idad, eso

significa probablemente que, en la medida en que algo es una estrella, es lo que es y hace lo que hace porque está organizado en un patrón que se conforma a las demandas de la razón. Podría parecer que esto muestra que la posición del *Fedón* no sólo es consistente con la de la *República*, sino incluso una consecuencia de ella. También podemos ver a partir de este ejemplo como es que la bondad de ésta o aquella cosa es parte y parcela de la bondad como tal, y así como ocurre que aquello que es causa de la existencia de las otras formas es también el rasgo común de todas las cosas auténticamente buenas. Pues si un X es un producto del hombre o la naturaleza —una mesa, un caballo o una estrella— entonces un buen X será, desde luego, un X que se comporte de acuerdo con el fin para el cual fue diseñado («su excelencia... no está relacionada sino con la utilidad en relación con la cual fue hecho» *loc. cit.*). Pero éste sería un X que se conformara al principio de organización impuesto a tal fragmento de material por el hombre o la naturaleza, y este principio de organización está determinado por aquello que es aceptable para la razón. Por tanto, en última instancia, el rasgo común a todos los X buenos será que se comportan de acuerdo con el patrón que es aceptable para la razón que sigan los X; y así es como no puedo estar seguro de que esto es un buen X hasta que no conozca qué es la aceptabilidad para la razón; o más bien, quizá, es por eso por lo que, cuando juzgo fiable y correctamente que esto es un buen X, estoy presuponiendo una «descripción», que no podría dar explícitamente, de la naturaleza de la aceptabilidad.

El argumento del párrafo anterior es, desde luego, resumido y ha dado de lado una cantidad de problemas que no merecen ser menospreciados. Valdrá la pena suscitar uno de estos problemas para guardarse de una posible mala concepción. Si decimos que la bondad es responsable de la existencia no sólo de entidades como la igualdad sino también de las formas de artefactos como las camas, o de objetos naturales como las estrellas, ¿hemos de decir también que la bondad es responsable de las formas de los productos mal nacidos como las armas nucleares? Si decimos esto, ¿significará que estamos diciendo, paradójicamente, que los objetos mal nacidos deben existir? Y si no queremos decir esto, ¿podemos escaparnos diciendo que no hay formas de los objetos mal nacidos?[10] No sé cuáles son las respuestas correctas a estas preguntas, pero vale la pena observar que podríamos decir, y quizá deberíamos decir, que la bondad es responsable de las formas de los productos mal nacidos sin por ello incurrir en la consecuencia de que es bueno que existan los productos mal nacidos. Pues no se puede deducir directamente de la proposición de que la bondad es responsable de la existencia de la X-idad la conclusión de que es bueno que existan cosas X. Aquí hay una ambigüedad de la que nos debemos guardar. Por volver al paralelo de una clasificación de una biblioteca, el principio de clasificación por temas exige que haya una sección de Pornografía, pero esto no exige que tenga que haber libros pornográficos; el principio crea el

encabezamiento (pues Pornografía no sería una sección en una clasificación por colores) pero no crea las cosas que caen bajo él. Decir que la bondad es responsable de la existencia de una forma, pongamos la P-idad, es decir que, al distinguir entre cosas P y n-P, estamos atendiendo a una distinción que no es arbitraria (como entre griegos y bárbaros, quizá), sino que está basada en la naturaleza de la existencia y que ha de ser reconocida por cualquier sistema de conceptos que pueda servir al propósito del entendimiento. Pero en ese caso puede haber perfectamente formas para los productos mal nacidos, y la bondad puede ser perfectamente responsable de la existencia de esas formas. Pues la distinción entre armas nucleares y cosas que no son armas nucleares no es una distinción arbitraria como la que hicimos entre griegos y bárbaros, sino una distinción que tenemos que trazar de acuerdo con el método de clasificar las cosas que es aceptable para la razón. Esto no significa que sea deseable que existan las armas nucleares, sino que la naturaleza común de estas entidades (exista o no realmente alguna instancia de ellas) es algo cuya existencia es exigida por aquello que es aceptable para la razón. Expresándolo de un modo distinto, no hay ningún universal objetivo correspondiente al concepto de bárbaro; la práctica de pensar en términos de griegos y bárbaros no es de las que asisten al entendimiento porque no corresponde a una distinción real. Una distinción real es una distinción que tiene que existir, una cuya no existencia sería inaceptable para la razón, o mala. Parece seguirse que no hay razón por la cual no tenga que haber formas de las entidades indeseables, y ninguna razón por la cual la razón no deba ser responsable de la existencia de tales formas. Puede haber una forma (y la bondad puede ser responsable de la existencia de esa forma) de cualquier clase de entidades tal que el concepto de esa clase corresponda a una propiedad real tal que sea racionalmente necesario que exista esa propiedad. A la inversa, aquellas clases de entidades a las cuales no puede corresponder una forma son clases ficticias creadas por la aplicación de un concepto que no corresponde a una auténtica propiedad común. Estas serán clases de objetos cuyos miembros son heterogéneos salvo desde algún punto de vista irracional (tal como el de los griegos que tratan como similares entre sí a todos aquéllos que sólo tienen en común la propiedad negativa de no ser griegos), y también quizá clases de cosas o acontecimientos tales como las tormentas y las fiebres que no tienen ninguna estructura común auténtica sino sólo un tipo común de perjuicio[11]. Esto parece dejar la puerta abierta a la existencia de clases de cosas, tales como las armas nucleares, que son homogéneas y de estructura definida, pero indeseables; y parece que debería haber formas de cosas tales si hay formas de camas y mesas y que la bondad ha de ser responsable de la existencia de estas formas; pero esto no significa que sea bueno que deban tener instancias.

Si esta línea de razonamiento es correcta no podremos derivar la doctrina del *Fedón* de la de la *República* del modo como la derivamos

anteriormente. Hicimos la derivación diciendo que «si la bondad es responsable de la existencia de la estrella-idad, eso significa probablemente que, en tanto que algo es un estrella, es lo que es y hace lo que hace porque ha sido organizado en un patrón que se conforma a las demandas de la razón». Tácitamente entendíamos que esto significaba que la razón exige que haya estrellas, que la razón ve, por así decir, que es mejor que haya, no sólo extraños fragmentos de material ígneo que aparecen esporádicamente en el espacio, sino más bien que los objetos ígneos esféricos se muevan en órbitas circulares. Pero ahora vemos que estrictamente no tenemos derecho a decir eso; que la razón exija la existencia de la estrella-idad no implica que exija la existencia de estrellas. Las estrellas podrían ser, como las obras pornográficas, algo para lo cual el sistema de clasificación ha de tener un título, pero un título bajo el cual sería mejor que no hubiera ítems.

Así pues, lógicamente parece que si el paralelo de un principio de clasificación y la articulación en clases y subclases que crea es adecuado a la relación entre la bondad y las otras formas, no podemos derivar de la premisa de que la bondad es responsable de la existencia de las demás formas la conclusión de que las cosas son como son porque es mejor que sean así. Necesitamos la premisa adicional de que no existen clases tales que los miembros de ellas a) tengan una naturaleza común ordenada, pero b) sean indeseables. Esto, sin embargo, no nos da derecho a decir que Platón no pretendía que derivàramos la conclusión teleológica de lo que él decía acerca de la relación entre la bondad y las otras formas. Puede ser que al trazar el paralelo con el principio de clasificación le hayamos hecho una injusticia a lo que Platón quería decir. Puede ser, incluso si no le hemos hecho injusticia, que no viera que la conclusión no se deriva de la premisa; o bien podría ser que deseara que entendiéramos la premisa adicional de que, al menos por lo que se refiere a la naturaleza, no se encuentran patrones de comportamiento ordenados y consistentes excepto cuando les está impuesta la razón, y que, por lo tanto, no existen naturalezas comunes de una clase determinada, excepto aquéllas de cosas cuya existencia la razón ve como deseable. Que la naturaleza física es de por sí desordenada, heterogénea e indeterminada parece consecuente por completo con la visión cosmológica de Platón[12]. Sería tonto intentar ser rígido en la exégesis de doctrinas que son enunciadas con términos extremadamente vagos, pero confieso que me parece probable que Platón pretendiera que derivàramos de sus enunciados acerca de la relación de la bondad con las demás formas la conclusión que Sócrates quería ver establecida en el *Fedón*. Una frase que se podría citar como prueba de esto se encuentra en 511 b 7 donde se describe la bondad como «la *arjê*» (fuente, principio punto de partida) «del todo». Aquí se podría argumentar que la expresión «el todo» (*to pan*) se entendería más naturalmente referida al cosmos. Se podría derivar más apoyo del lenguaje que usa Sócrates acerca del sol. Al tratar en este pasaje al sol no sólo como iluminador sino también como creador y mantenedor del mundo físico (509 b 2-4), Sócrates lo llama *retoño* de la bondad «que la bondad ha creado proporcionado consigo misma» (508 b 12; también 506 e-507 a). Los comentaristas nos dicen que no prestemos mucha atención a la palabra «retoño»; dicen que Sócrates sólo quiere decir que el sol está con el mundo físico en una relación análoga a como está la bondad con las otras formas. Pero los comentaristas pueden ser desobedecidos, y a mí me parece natural suponer que cuando Platón usaba la noción de retoño quería decir, no que la bondad hubiera de hecho creado o engendrado el sol, sino que el sol, y con él el cosmos ordenado que aquí se sostiene que es mantenedor del mundo, ha venido a la existencia porque la razón vio que era mejor que fuera así[13].

La conclusión, pues, que parece seguirse por ahora es que el símil del Sol no compromete precisamente a Platón con el tipo de teleología que Sócrates deseaba en el *Fedón*, pero que sin embargo es posible que tengamos que entenderlo como transfondo de sus observaciones. Quizá la verdad sea que la actitud de Platón hacia la proposición de que el mundo natural ha sido ordenado de acuerdo con las exigencias de la razón fuera aún en este estadio más de esperanza que de fe.

Antes de que abandonemos este tema hemos de intentar entender con un poco más de precisión lo que pretende Platón al decirnos que es la naturaleza de la bondad que proporciona la luz a la cual vemos las otras formas y que es también responsable de su existencia. Sócrates dice lo siguiente (508 d 4-9): «Considera el ojo de la mente de este modo: cuando se dirige hacia aquello en lo que brillan la *alêtheia* y *to on*, entiende, conoce, parece ejercitar un juicio acertado *(noun ejein)*. Pero cuando se dirige hacia aquello en que se mezcla la oscuridad, aquello que viene a ser y perece, sólo puede ver imprecisamente, quedando al nivel de la opinión, incluso de la opinión cambiante e inconstante, y acaba por parecerse a un tonto.» ¿Qué hemos de entender en estas pintorescas expresiones? Si las cosas oscuras son aquéllas que devienen y perecen supongo que las cosas iluminadas son aquéllas que no lo hacen; y por lo tanto parece que la *alêtheia* y *to on* que son descritos como algo que «brilla en» las cosas que podemos entender, conocer y acerca de las cuales realizar juicios acertados deben ser la estabilidad, inmutabilidad, ultimidad, autenticidad, etc. de que habla Platón como caracterizadoras de los objetos del entendimiento. Este no es lugar para inquirir cómo un «objeto del entendimiento» puede manifestar características tales como éstas. Nuestro propósito inmediato es indicar que aquello que hace a los objetos del entendimiento visibles para el ojo de la mente es simplemente aquellas propiedades de las que regularmente se dice que caracterizan a estas entidades. En otras palabras, los términos generales tales como la igualdad no comparten con «los múltiples iguales» la embarazosa inestabilidad (sea esto lo que quiera) que nos impide «conocer» los

últimos, y ésta es la razón de que el ojo de la mente pueda enfocar con claridad entidades como la igualdad. Por tanto, lo que hace visibles los objetos del entendimiento es simplemente que poseen las cualidades que Platón siempre les atribuye. Hay pues una falla en el paralelo de Platón, en todo caso según una teoría realista de la percepción de acuerdo con la cual los objetos físicos están en la oscuridad y sin embargo poseen las propiedades que la luz muestra pero no crea. No debemos considerar los objetos del entendimiento como algo que permanece y está ahí todo el tiempo, sino como invisibles para la mente hasta que no los ve con un tipo especial de luz. Cuando alcanzamos la visión de la bondad, no es que lo que con ella se hace explícito sea un tipo especial de clave de la cual hemos hecho un uso inconsciente todo el rato. No parece haber lugar para un tipo especial de clave de la cual hace uso el pensamiento abstracto: no lo hay, al menos, en esta parte del texto de Platón, igual que no lo hay en la realidad.

Antes de intentar ver qué pueda significar esto debemos afrontar una acusación de inconsecuencia que puede surgir contra toda la discusión. Hemos comenzado, se nos podría decir, tomando como pista la proposición de que la bondad proporciona la luz que usamos en todo razonamiento abstracto. Puesto que la única luz que se puede decir plausiblemente que usamos en todos nuestros razonamientos es una concepción de lo que tiene sentido, o de lo que es congruente con la razón, vamos a suponer que, si la bondad es algo afín a la luz que proporciona, la bondad ha de ser congruencia con la razón. Pero, si decidimos eso, estamos tirando por la borda nuestra pista, y nos perderemos en el laberinto, totalmente incapaces de conjeturar qué tipo de cosa puede ser la naturaleza de la bondad.

Veo la dificultad del crítico, pero me resisto a abandonar la tesis de que la bondad es de algún modo aquello por medio de lo cual vemos; es un rasgo muy importante, especialmente, en el símil de la Caverna. Pero también me resisto a abandonar la opinión de que si la iluminación que la bondad confiere, por ejemplo, a la igualdad es simplemente la «verdad y realidad» de ésta, entonces difícilmente se le puede considerar como una luz de un tipo especial.

Quizá la respuesta inmediata a esto es que la congruencia con la razón difícilmente será una luz de un tipo *especial.* Si damos esa respuesta nos encontraremos con un dilema que no tiene salida. Es que si aquello que proporciona la bondad es algo completamente ordinario entonces es incomprensible en qué podría consistir descubrir qué es la bondad; mientras que si el descubrimiento de la naturaleza de la bondad es la llave de todas las dificultades, es seguro que la luz de la cual hemos sido suministrados todo el tiempo debe tener un carácter propio especial.

Quizá la salida de Platón a este dilema sería decir: «Sí, tiene un carácter especial, y no obstante es completamente ordinaria. El objeto de este pasaje es mostrar que necesitamos lograr un discernimiento de lo

que es completamente ordinario en el sentido de que lo usamos todo el tiempo. Necesitamos comprender por qué encontramos convincentes los razonamientos que encontramos convincentes.»

Podríamos ser capaces de ver con un poco más de claridad si adoptáramos una aproximación diferente. Hasta el momento, en esta discusión no hemos destacado mucho el hecho de que la bondad es el *anjipocetos arjê*, el punto de partida no hipotético. Tendré más que decir acerca de esto en un capítulo posterior.[14], pero algunas de las conclusiones de ese examen serán útiles aquí. «Dialéctica» es el nombre del proceso que nos conduce a la *arjê*, y la dialéctica consiste en tratar de obtener una comprensión de los conceptos que usamos, de las distinciones que nos sentimos impedidos a hacer, y de las inferencias que dependen de éstos. Más exactamente, es el proceso de intentar obtener una comprensión de las naturalezas objetivas de las cuales son representaciones o «recuerdos» nuestros conceptos. Tratar de dar cuenta de algún término general es, pienso, tratar de ver qué es aquello a lo que estamos prestando atención al emplear el concepto correspondiente. Dar cuenta de la justicia es ver qué es realmente aquello a lo que «justicia» se refiere. Tenemos la noción de justicia, llamamos a los hombres justos e injustos, pero necesitamos entender la razón de este contraste, ver qué estamos haciendo en realidad al trazarlo. La posición de la bondad como piedra clave del sistema de las formas, el *arjê anjipocetos* de nuestra aprehensión de ellas equivale, creo, a algo de este estilo, que lo que realmente estamos haciendo al trazar tales contrastes es algo cuya razón proporciona la naturaleza de la bondad. Al llamar a los hombres justos o injustos, o al dividir a los números en pares e impares, hacemos cosas que no haríamos si no poseyéramos alguna conciencia de la naturaleza de la bondad; y la razón de que esto sea así es que tales distinciones (al contrario, por ejemplo, que las distinciones de color) pertenecen a un sistema de clasificación en el cual está interesada la razón como tal. La bondad, o aquello que congenia con la razón, engendra tales distinciones pues son tales distinciones las que son congruentes con la razón. Al hacer uso de ellas estamos siendo iluminados por lo que es congruente con la razón; al clarificar nuestro entendimiento de ellas, estamos adoptando una posición mejor para ver qué es esta última; y cuando alcanzamos esta victoria final, es natural suponer que con ello confirmamos, de la única manera posible, que lo que hemos estado haciendo hasta el momento ha sido verdaderamente ver más y más clara y sistemáticamente aquello que se ha de ver desde el punto de vista de la razón, pues ahora vemos cuál es el punto de vista de la razón.

El pensamiento esencial, pues, de la doctrina de la bondad en este pasaje se podría expresar en la fórmula de que la razón tiene un punto de vista; que nosotros compartimos imperfectamente este punto de vista por ser imperfectamente racionales; que en la medida en que lo compartamos veremos a la luz de la bondad y veremos las cosas que la bondad ha

engendrado; y que cuando lo compartamos plenamente conoceremos qué es la bondad. La convicción de que la razón tiene un punto de vista distintivo debe ser, por supuesto, una convicción vacía, y eso quizá explique por qué no encontramos esta doctrina fuera de la *República*. El tono del ataque de Aristóteles a la forma de la bondad en la *Etica Nicomaquea*[15], no es, creo, el de un ataque a una posición largo tiempo abandonada por el enemigo, y quizá Platón nunca renunciara a la creencia de que podemos averiguar qué es la bondad. Pero si continúo mirando la bola de cristal, nunca pareció haberse ilusionado con la idea de que sabía cuál era su centro.

Finalmente, hemos de preguntar por qué habría que usar el nombre «bondad» para aquello que es congruente con la razón. Un modo de responder a esta pregunta, supongo, es decir que Platón concebía la bondad en términos de orden racional: la virtud en un hombre o el filo en un cuchillo eran similares a la elegancia y fuerza de un teorema porque todos ellos son objeto de una disposición apropiada y eficiente de las partes con respecto a un fin. La vida buena era la vida de orden, la vida que es racional vivir. La doctrina de este pasaje es que para tener certeza de cuál es la vida racionalmente ordenada necesitamos entender el principio abstracto del orden racional que se refleja en el estudio de la magnitud ordenada (matemáticas), y se descubre mediante la dialéctica. Puesto que lo que descubrimos es lo que necesitamos conocer para saber qué fines vale verdaderamente la pena perseguir, es bastante natural decir que lo que descubrimos es la naturaleza de la bondad.

Queda por preguntar cómo hay que comparar la doctrina de esta parte de la *República* con la del *Fedón* en lo que se refiere a la teleología. Ya hemos visto que el tema de la *República* es más abstracto y que la teleología que Sócrates esperaba conseguir de Anaxágoras no está estrictamente implicada por él. También hemos decidido, sin embargo, que Platón probablemente pretendía al menos que tuviéramos la impresión de que estos dos pasajes están en armonía. La principal diferencia que persiste entre las dos discusiones tiene que ver con la doctrina de la *República* de que la naturaleza de la bondad es algo que necesita ser descubierto. En el *Fedón* Sócrates al menos nos permite creer que sabemos perfectamente bien qué es la bondad; nuestra dificultad está en decir qué ordenaciones son las mejores, y puede haber muchas causas de esta vacilación. La diferencia, sin embargo, de ningún modo es un desacuerdo. Sócrates en el *Fedón* bien podía haber continuado diciendo que una razón por la cual era incapaz de desarrollar el tipo de explicaciones que desaba era que no sabía cómo decidir qué disposiciones son congruentes con la razón, y la *República*, desde luego, concede que cuando descubríamos qué es la bondad no hacemos más que descubrir explícitamente el principio que ha determinado en un grado mayor o menor todo nuestro pensamiento abstracto. Hemos usado la luz de la bondad mucho antes de poder ver su manantial. La certeza, por tanto,

acerca de qué disposiciones son mejores ha de depender de nuestra ejecución del programa dialéctico, pero ya tenemos en nuestro poder conjeturas razonables.

Sería deseable hacer una anotación más. La teleología que hemos estado considerando no es una forma de lo que a veces se llama Optimismo de un tipo leibniciano o panglosiano: no implica la creencia de que éste sea el mejor de todos los mundos posibles. La creencia de Platón en el *Timeo*, como veremos, es que la razón ha hecho lo mejor que ha podido con un cosmos físico, pero no que la vida en un cosmos físico sea una vida congruente para los seres racionales; y no hay en absoluto razón para suponer que el *Fedón* y la *República* van más lejos en la dirección del optimismo. Un bibliotecario que haya hecho una disposición ordenada y racional de los libros a su cuidado puede estar orgulloso de la excelencia de la colocación, pero no le está vedado creer que los libros son un tostón. Si existen, puede pensar, necesitan ser ordenados, pero no deberían existir. En algunas ocasiones al menos, algo de este estilo parece haber sido la actitud de Platón hacia el mundo material.

b) *El método científico en la* República

Si hay algo sobre el método científico en la *República*, se encontrará en el programa para la educación avanzada de sus gobernantes que Platón presenta en el Libro 7. Por lo tanto, habremos de recordar los puntos más destacables de éste.

El programa. 1. La razón oficial para la enseñanza es que es necesario apartar la mente de aquello que deviene y volverla hacia lo que es (de *to gignomenon* hacia *to on*). Puesto que los sentidos atraen naturalmente la mente hacia aquello que deviene, esto equivale a una purificación de la mente.

(Es claro que «aquello que deviene» podría significar «el mundo físico», de modo que podríamos decir que el propósito de la enseñanza es hacernos perder interés por la ciencia. Pero el examen de la cuestión del conocimiento del mundo físico en el capítulo anterior puso de manifiesto, espero, que aquí tenemos que tener cuidado. Podría ser que *to gignomenon* significara el mundo como serie de acontecimientos y *to on* significara o incluyera el orden manifestado en la serie: *to gignomenon* es la sucesión de notas y *to on* es el tono. Según esa interpretación sería consistente con el propósito del programa pasar de una actitud estética hacia la naturaleza a una científica).

2. Los estudios susceptibles de dirigir la mente hacia aquéllo que es se dice que son aquellos temas en los que los sentidos son incapaces de alcanzar una decisión inambigua. Rompecabezas como el que se puede

proponer preguntando a alguien si su dedo anular es grande o pequeño no se pueden resolver mediante la observación (pues es más grande que uno de sus vecinos y más pequeño que el otro), sino sólo distinguiendo claramente la pequeñez y la grandeza en el pensamiento. Sólo mediante la abstracción podemos comprender la incompatibilidad entre predicados como «uno» y «muchos», «duro» y «suave», «pequeño» y «grande». Los sentidos descubren a menudo un par de predicados incompatibles en la misma cosa.

(Hemos de tener más cuidado con esta contraposición entre los sentidos y el pensamiento, pues difícilmente expresaríamos de este modo la posición de Platón. Su posición parece ser que el sentido común usa términos de este tipo de un modo impreciso de suerte que si la concepción de uno de —supongamos— la dureza consiste en la capacidad de conformarse a la usanza del sentido común en el uso de esta palabra, entonces nos hallaremos llamando a la misma cosa dura y blanda, y confundiendo así la oposición entre estos dos términos. Esto nos invita a preguntarnos qué son la dureza y la blandura. La dureza, podríamos decir, es una tendencia a resistir la penetración, la blandura la ausencia de esta tendencia, de modo que una cosa que a veces es llamada dura y a veces blanda será una cosa que tenga esta tendencia en algún grado. Si se nos ofrecen tres objetos cada uno de ellos más duro que el otro, y se nos pregunta si el del medio es duro o blando, experimentarlo sensorialmente sólo nos inducirá a decir «bueno, las dos cosas», y experimentarlo una vez más con más atención no servirá de nada. Sólo podemos resolver un rompecabezas de este tipo preguntando —tal como nosotros lo expresaríamos— qué se significa con «duro». Pero si, como pienso, esta es la posición de Platón, entonces lo que aquí se encubre bajo el título «los sentidos» no es lo que nosotros llamaríamos sentidos. Es algo así como el uso irreflexivo de conceptos. De hecho el contraste es el viejo contraste *doxa/epistêmê* entre conceptos inductivos y contra-inductivos:[16].

3. Sócrates, pues, prescribe la aritmética como primera materia de su programa sobre la base de que la unidad es un ejemplo preeminente de algo cuya presencia o ausencia no pueden detectar «los sentidos» inambiguamente (¿un hombre o muchos miembros? etc.). Sin embargo, en la aritmética las unidades están sujetas a disciplina. Toda unidad matemática es indivisible e igual a toda otra, de modo que enseguida es evidente que las unidades de la aritmética no son unidades físicas como los caballos. La aritmética es por tanto una ciencia útil para el propósito de purificar la mente y dirigir su atención hacia lo que es.

4. A continuación Sócrates prescribe la geometría plana y sólida, haciendo algunas observaciones que parecen sugerir que la geometría plana es un desarrollo de la aritmética y la geometría sólida un desarrollo ulterior. (Esto probablemente esté ligado con el hecho de que los números irracionales pueden recibir expresión geométrica. Así $\sqrt{2}$ se puede representar como la longitud de la diagonal de un cuadrado de 1 unidad de longitud.)

5. Luego prescribe la astronomía, que describe como el estudio de los sólidos en movimiento, y acerca de la cual dice unas cuantas cosas muy raras.

6. Luego dice que el movimiento tiene muchas formas, dos de las cuales son obvias, a saber, el movimiento de las estrellas y aquello que le corresponde (*antistrofon*). Esto lo explica diciendo que igual que los ojos están adaptados a la astronomía, lo mismo los oídos lo están al movimiento armonioso; de donde resulta que la astronomía y la armonía son ciencias hermanas. Este es el modo como prescribe la armonía como parte final de su curso preliminar.

7. Se dice que todo esto permanece al nivel de la *dianoia*, y ha de ser completado por la dialéctica, o proceso de poner a prueba las hipótesis, dispensando también los sentidos, y descubrir «lo que es cada cosa». La culminación del ascenso intelectual es el descubrimiento de qué es la bondad.

El significado del programa. A veces se le hace hablar a Sócrates como si los estudios preliminares —de la aritmética a la armonía— simplemente estuvieran elegidos porque tienen de hecho la capacidad de poner a una persona en el estado mental adecuado para hacer dialéctica —de tal modo que si por casualidad descubriera que la respiración profunda o la administración de una infusión de alquitrán o la prosa latina eran agentes purificadores igualmente potentes, pues, bueno, habría que hacer esto. Pero esto no es de ningún modo todo el asunto. La práctica de estas materias es *dianoia* (lo cual no es beber agua de alquitrán), y al nivel de la *dianoia* uno capta imágenes de las formas. Puesto que el propósito de la dialéctica es captar las formas, los estudios preliminares son claramente aquellos que se considera tratan imágenes, y es por esto por lo que se eligen estos estudios. El hombre que en vez de eso decidiera beber agua de alquitrán, por mucho que el efecto que esto tuviera sobre el cerebro fuera distraer la mente de aquello que deviene, estaría aún en una desventaja incorregible porque carecería de las imágenes a partir de las cuales se conjeturan las formas.

Esto, como hemos visto, es porque las formas son principios de orden incorporados en las relaciones matemáticas. Por lo tanto, esperamos encontrar las matemáticas en la enseñanza preliminar: el símil de la Línea nos enseñó esto. Pero, ¿qué pasa con la astronomía y la armonía? ¿Qué son y por qué están aquí? Si son literalmente astronomía y armonía, tendremos que decir que las formas están incorporadas no sólo en las relaciones matemáticas, sino también en el modo en que se mueven las estrellas y vibran las cuerdas.

¿Qué son la astronomía y la armonía? De éstas se dice que son ciencias hermanas sobre la base de que ambas se ocupan de tipos de movimiento, la una visible y la otra audible. Se implica que hay más ciencias hermanas en la familia, que tienen que ver con otros tipos de movimiento. Esta en sí misma es una noción desconcertante, pues no está claro en qué sen-

tido la armonía se ocupa de «los movimientos armoniosos que están adaptados a los oídos». Quizá el quid esté en que aunque no podemos *ver* la cuerda moverse (como podemos ver el sol moviéndose), sin embargo, podemos oírla moverse. Si es así, no es una buena posición. Nos asaltan más problemas si intentamos imaginar cuales serían las ciencias hermanas. Platón habla (530 d) como si estas dos hermanas se distinguieran por el hecho de que una de ellas trata de la armonía visible del movimiento y la otra de la audible. Si es así, ¿tratarían las otras hermanas de las armonías del movimiento detectable mediante los otros tres sentidos? ¿Pensaba Platón que un día algún Pitágoras haría con los olores y sabores lo que hizo el Pitágoras histórico con los sonidos, a saber, descubrir que una relación matemática que agrada a la mente se correlaciona con un fenómeno que complace los sentidos? Estas son especulaciones atractivas, pero quizá haríamos mejor en ver que se dice de cada una de estas ciencias.

a) *De la llamada astronomía* (528-30). Primeramente, Sócrates dice que se ocupa de «lo sólido en movimiento» y por lo tanto habría de ser estudiada después de la geometría sólida. Luego, que ninguna de las materias de su programa consiste en intentar aprender acerca de los objetos sensibles, sino acerca de «lo que es», y que por lo tanto la astronomía que propone no puede ser aprendida a la manera corriente. Las cosas bellas *(poikilmata)* del cielo son las más nobles de tales cosas, pero, al ser visibles, «se apartan de los verdaderos movimientos con los cuales viajan la verdadera rapidez y la verdadera lentitud en relación mutua del modo verdadero y según las figuras verdaderas, y conforme viajan portan sus contenidos que pueden ser captados por el *logos* y la *dianoia* pero no por la vista» (529 d 1-5. La expresión para «rapidez real» es *to on tajos*, y una similar para «lentitud real». Podría ser «*la* rapidez real»). Los fenómenos celestiales se usarían como un geómetra usa el diagrama más perfectamente ejecutado, esto es, no esperando que contenga la verdad de ninguna relación matemática. El verdadero geómetra tratará los cielos del mismo modo. Pensará que los cielos y sus contenidos han sido reunidos con toda la sutileza que pueden serlo estas cosas, pero que es irrazonable suponer que los periodos y otras relaciones de los objetos físicos visibles serán siempre constantes sin ninguna alteración.

b) *De la llamada armonía.* Después de las observaciones que ya hemos considerado acerca de que la «astronomía» y la «armonía» son ciencias hermanas, Sócrates lamenta que los mejores practicantes de la armonía se comportan como los astrónomos corrientes; «buscan los números en las armonías que oyen, pero no plantean problemas y preguntan que números son consonantes y cuáles no, y por qué en cada caso».

¿Qué significa todo esto? Las observaciones acerca de la «armonía» parecen las más fáciles, así que comenzaremos por ellas. Los pitagóricos habían descubierto que existe una correlación entre ciertos intervalos agradables y las razones numéricas simples. Así, la octava está correlacionada con la razón 1:2 en el sentido de que si dos cuerdas similares bajo la misma tensión producen notas separadas por una octava, una debe ser doble de larga que la otra. Lo que aquéllos que Platón está criticando parecen haber hecho es tratar de descubrir más correlaciones tomando parejas de cuerdas de longitudes diferentes, las tañían, y decidían si el resultado era o no agradable, y si lo era medían las cuerdas. Primero se descubre una consonancia de oído, luego se le busca un «número». Contra esto Platón parece argumentar que debe haber alguna explicación teórica de la consonancia de los sonidos, y que debe estar en la aritmética.

Lo que aquí tiene en el pensamiento no está claro en absoluto. Parece tratar de ofrecer una explicación de la consonancia en el *Timeo* (67 b, 80 a) y es posible que aquí esté pensando en algo de este tipo. La explicación del *Timeo* parece ser más o menos de esta forma: los sonidos son consonantes cuando las vibraciones combinadas que originan en el oído son rítmicas. Si dos cuerdas suenan juntas y una es el doble de larga que la otra, sus vibraciones combinadas tendrán un ritmo simple, puesto que la cuerda más corta tendrá dos vibraciones por cada una que tenga la otra. Esto no sería así si sus longitudes fueran, digamos, 5 1/2 : 7. Al ser esto así, habrá una rama de la aritmética que nos permita decir si la vibración combinada de cierto conjunto dado de cuerdas es rítmica. Quizá Platón esté dando por supuesta alguna teoría acústica aproximadamente de este tipo, e invitándonos a desarrollar la parte de matemática pura incluida en ella. Esto es, puede estar asumiendo que una serie agradable de pulsos es una serie rítmica, y que los intervalos de tiempo en una serie rítmica constituirán alguna clase de progresión. Si descubrimos que progresiones hay (aritméticas, geométricas, armónicas, y cualesquiera otras que pueda haber), entonces tendremos las matemáticas necesarias para la teoría musical. Así pues, quizá, ésta sea una invitación a desarrollar una rama de la matemática pura que será necesaria para la teoría músical. Si es así, parece haber pasado por alto el hecho de que no conoceríamos que necesitamos esta rama de la matemática excepto sobre la base de una teoría derivada de la observación acerca de la naturaleza de la acústica.

Dejemos la «armonía» y volvamos a la «astronomía». Parecen suscitarse dos cuestiones: Si los astrónomos han de considerar los cielos como los geómetras tratan sus diagramas, ¿qué nos dice esto? Y, ¿cuál es el significado de la oscura expresión acerca de la rápidez real y la lentitud real?

Los geómetras no prueban que los ángulos de la base de un triángulo isósceles sean iguales sacando los transportadores. Se podrían proponer dos razones de esto. O que el diagrama puede ser ligeramente inexacto, o que la medida de una instancia particular sólo puede decirnos algo acerca de esa instancia; sin dar ninguna comprensión de la conexión

necesaria entre los lados iguales y los ángulos iguales, no se nos puede mostrar que lo que se aplica a este triángulo isósceles se aplica a todos. ¿Cuál de estas posiciones tiene Platón en mente, si es que tiene alguna? En conjunto su lenguaje sugiere la primera: el verdadero geómetra se dará cuenta de que las estrellas, al ser físicas, no son susceptibles de «trazar sus diagramas» perfectamente. Pero, por supuesto, también pudo haber pretendido dar la otra razón.

Así que tenemos que volver sobre la «rapidez real y la lentitud real». Una interpretación natural de estas expresiones es que significan «rapidez como tal» y «lentitud como tal». Pero, ¿significa algo hablar de que las estrellas «se apartan de los verdaderos movimientos con los cuales viajan la rapidez como tal y la lentitud como tal en relación mutua según el número verdadero, y conforme viajan portan sus contenidos»? Lo más que podría significar por lo que yo veo es que si reflexionamos en lo que son realmente la rapidez y la lentitud, entonces veremos ciertos números verdaderos y ciertas figuras verdaderas en que deben moverse rápida y lentamente las cosas. Esto, a su vez, podría significar algo de este tipo, que si reflexionamos en la naturaleza de la velocidad, veremos que las cosas sólo pueden moverse en trayectorias regulares a velocidades regulares. Pero es difícil creer que veamos algo de esta especie, o que Platón hubiera supuesto que podamos hacerlo.

«Rapidez como tal», pues, no será el equivalente de *to on tajos*. Parece que debemos quedarnos con «la rápidez real»; y esto al parecer da sentido. Podría servir de ayuda recordar que los astrónomos antiguos no representaban los astros girando por movimiento propio, sino arrastrados sobre la llanta de una rueda. Desde luego esto es sólo una imagen, pero su objeto es implicar la noción de algo que transporta al astro. La expresión de Platón «y portan sus contenidos» incluye la misma sugerencia. Ahora bien, si Platón está usando esta imagen (sólo como manera de hablar, sin duda), podemos atribuirle esta idea: La razón ha colocado en el cielo ciertas rapideces y lentitudes, o, en otras palabras, propensiones al movimiento; y en estas, como si fueran ruedas, están colocadas las estrellas. Los «números» y «figuras» de estas propensiones al movimiento son «verdaderos» en el sentido de que son regulares. (Los movimientos y figuras regulares son llamados «verdaderos» porque se presupone que estamos hablando de movimientos de los cuales es responsable la razón, y ningún movimiento irregular es «verdadero» para las intenciones de la razón.) Su regularidad consiste en el hecho de que las razones entre las velocidades de estas propensiones al movimiento son elegantes aritméticamente, y en que sus trayectorias trazan figuras regulares. En el *Timeo* (35-8) se usa una imagen similar según la cual el Artífice primero hace el «alma» del mundo, o en otras palabras, su automotricidad, y luego coloca los astros en las diversas órbitas en que está subdividida el «alma».

Esto es sólo una imagen, porque la rapidez real y la lentitud real se dice que portan consigo sus contenidos, mientras que se afirma que los astros *no* son transportados exactamente como deberían. Por lo tanto no se nos pide que imaginemos que en el espacio hay corrientes que transportan consigo objetos, y que las estrellas tratan de mantener el mismo paso que los objetos. Se nos pide que imaginemos que los astros dejan de cumplir las intenciones de la razón referentes a sus movimientos. «La rapidez real y la lentitud real» se refiere a las velocidades que los astros *deberían* tener.

«...y portan consigo sus contenidos» ciertamente sugiere que los astros de hecho viajan como rapidez y lentitud reales, y esto nos conduce a primera vista a preguntarnos si la posición de Platón tiene que ver con el tema de las velocidades reales y aparentes en el sentido de que el sol parece moverse aunque realmente no lo haga. Entonces la posición sería: Los fenómenos astronómicos observados son caóticos. Sin embargo esto se debe a los movimientos compuestos. De hecho todo cuerpo celeste se mueve regularmente, aunque algunos de ellos se mueven en un medio que a su vez se mueve (como un hombre que anduviera por el pasillo de un tren en movimiento). Esto lleva a tener la impresión de que el movimiento es caótico, pero esta impresión falsea los hechos.

Hay un reto famososo atribuido a Platón sobre la base de una autoridad moderadamente aceptable[17]. Se dice que rogó a los astrónomos que le dijeran «qué movimientos uniformes y ordenados se pueden postular para salvar las apariencias en la cuestión del movimiento de los planetas». Eudoxo contestó a este reto (después de la *República*) haciendo que los planetas se movieran en esferas que a su vez estuvieran en movimiento, logrando con ello dotarlos de trayectorias tolerablemente regulares. Parece haber una referencia a tales ideas en las *Leyes* (821-2) donde se dice que la conducta aparentemente errante de los planetas está ligada a la creencia blasfema de que el cuerpo que en realidad es más rápido se mueve más lentamente. Esto sugiere la idea de cierta cantidad de cuerpos que se mueven a velocidades diferentes en una dirección en un medio que se mueve más rápido que ninguno de ellos en la dirección opuesta, como nadadores que trataran inútilmente de nadar contra corriente. En este caso el nadador que hace más progreso corriente arriba parecerá hacer menor progreso corriente abajo. Evidentemente, pues, en sus últimos años Platón tuvo la sensación de que se podía hacer que los cuerpos celestes se comportaran regularmente postulando movimientos compuestos. Sin duda fue el éxito relativo de Eudoxo lo que hizo que Platón confiara en ello. Pero si suponemos que el reto de Platón fue lanzado antes de que Eudoxo lograra contestarlo, podríamos argumentar que Platón ya estaba dispuesto a asumir, como bien podría haber hecho que los cielos pueden ser reducidos al orden de este modo. Si es verdad que Eudoxo vino a Atenas porque encontró las ideas de Platón interesantes, eso sugiere que ya se sabía que provenían de Platón algunas sugerencias fructíferas sobre astronomía. Esto nos podría llevar a pensar

que el uso del movimiento compuesto para explicar la diferencia entre los movimientos reales y aparentes de los astros es el que sugiere la *República*.

Pero desgraciadamente esto no va a llegar a ninguna parte. Pues Sócrates dice que el verdadero geómetra pensará que es irrazonable suponer que «la proporción de la noche al día y de estos al mes, y del mes al año, y de los demás astros a estos periodos y entre sí siempre será constante y nunca oscilará, siendo los astros visibles y poseedores de cuerpos» (530 a-b). Aquí parece implicarse claramente no que el comportamiento aparente dé una falsa noción del real, sino que, al ser físicos los astros, sus comportamientos de hecho se apartarán de los pretendidos.

Por otro lado hemos visto varias veces que Platón usa en la *República* un lenguaje muy insatisfactorio acerca de los sentidos y el mundo físico, y es posible que confundiera los comportamientos real y aparente de los astros. En ese caso es concebible que tuviera en mente al mismo tiempo la idea de que el movimiento compuesto trataría las irregularidades aparentes, y la de que existen ciertos movimientos regulares a los cuales no se conforman perfectamente los astros. En efecto, si pensaba principalmente en los planetas es bastante verosímil que pretendiera mantener ambas cosas. Pues las irregularidades de los planetas son tan grandes que explicar su comportamiento diciendo «Bueno, al fin y al cabo se trata de objetos físicos» es dar una explicación demasiado coja. Sólo si uno pretende aducir los movimientos compuestos a la vez que ciertos caprichos e incompetencia podremos introducir en el cuadro los planetas.

Hemos de desarrollar, supongamos, el patrón racional que se pretende que ejecuten las velocidades, posiciones y órbitas de los astros; y al hacerlo hemos de hacer uso de los movimientos compuestos cuando los necesitemos. Pero, ¿cómo hemos de proceder?

Parece haber una amplia variedad de posiciones posibles que podríamos atribuir a Platón, las cuales se mueven entre dos extremos. Por un lado pudo haber pensado que podríamos llevar a efecto todo el plan a *priori*, que si pensamos lo suficiente podremos averiguar cuantos astros exige la razón que haya, en que órbitas se mueven y con qué velocidades. Esto puede parecernos una idea ridícula, pero parece no habérselo parecido a Platón. Después de todo cuando la razón se puso, por así decir, a la tarea de ordenar debió haber tenido mano libre. No se enfrentó con un número definido de cuerpos celestes, sino con una masa de material físico desordenado que podía ser convertido en cualquier cantidad de cuerpos celestes y dispuesta de cualquier manera. Si no hay razón para el número de disposiciones elegido, entonces la decisión será arbitraria y no racional. Si hay una razón, entonces nos será posible reconstruirla. En efecto, es concebible que Platón pensara que podía atrapar algún indicio de estas razones. Así (sólo por mor de la ilustración), hay ocho cosas que giran en torno a la tierra (el sol, la luna, cinco planetas y «el cielo» con las estrellas fijas); los cubos están ligados a la tridimensionalidad; y ocho es el primer cubo. Podía parecer, posiblemente, que aquí hemos encontrado algo significativo, que si entendemos más cosas sobre el número y la proporción habremos de poder ver *a priori* que el número de objetos que se mueven en torno a la tierra debe ser el primer cubo[18].

Ese es un extremo. El otro es que Platón pensara que si observamos el comportamiento actual de los cielos con la presuposición de que nuestras observaciones son inexactas y que los cuerpos observados se comportan más bien imperfectamente, entonces una persona poseedora de la suficiente capacidad matemática para entendérselas con movimientos compuestos y otros ingenios de ese estilo podrá ver que de hecho hay un patrón racional al que se conforman en mayor o menor grado los astros (significando en este caso «racional» no «lo que podría haber sido averiguarlo *a priori*», sino «lo que satisface a la mente cuando ésta lo descubre»). Hay una observación en el *Timeo* (40 c-d) al efecto de que los fenómenos celestes convierten en astrólogos a los que no saben calcular. Esto surgiere más bien que los que saben calcular pueden ver inmediatamente como se producen las diversas combinaciones y demás, y por lo tanto no las toman como portentos. Según este punto de vista, cuando Platón nos dice que «pasemos por alto los cielos» cuando hagamos astronomía, quiere decir que los miremos, pero igual que el geómetra mira sus diagramas, no como si en sí mismos contuvieran «la verdad» de los «números» y cosas por el estilo relacionadas. Según esta interpretación hemos de derivar pistas del comportamiento observado en los cielos, igual que el hombre que trata de entender el orden de una biblioteca algo deslocada derivaría pistas de la posición presente de los libros; pero hemos de recordar que es más cierto que los patrones pretendidos tienen sentido que los fenómenos fácticos ocurren como deberían. No hemos de estrujarnos el cerebro tratando de dar sentido a una observación que puede meramente significar un delito de parte del cuerpo observado.

Quizá haya otra posición entre estos dos extremos que encaje mejor con la conclusión provisional a que llegamos en el caso de la «armonía». Esta es que Platón no está diciendo que podemos averiguar *a priori* los movimientos del baile cósmico, ni que podemos sacarlos de las observaciones si las tratamos con un poco de manga ancha; más bien nos está invitando a desarrollar las matemáticas puras que el astrónomo necesita para su tarea. Esta interpretación está quizá, sugerida por la descripción de Sócrates de la «astronomía» como «lo sólido en movimiento», y por el hecho de que la trata casi como un desarrollo de la geometría sólida, sin dar ningún indicio de estar pasando de la matemática pura a la aplicada.

Hay pues, una diversidad de posiciones posibles que podríamos atribuir a Platón, y no creo que su lenguaje sea lo suficientemente claro

para dejarnos elegir entre ellas de manera fiable. Sin embargo, hay una interpretación que se ofrece a veces y que pienso que se puede derribar, y es que Platón está proponiendo una especie de dinámica racional, una versión *a priori* de algo así como las Leyes de Newton. Esto no va a ninguna parte porque Platón no nos dice como *tienen* que moverse los cuerpos (pues dice que de hecho no se mueven de los modos estudiados), sino como *deberían* moverse.

Pienso que está quizá más cerca de la verdad algo del tipo siguiente. Empecemos con la postura de que Platón nos está invitando a desarrollar más ramas de la matemática pura, usando el nombre «armonía» para aquellas que serán necesarias en la teoría musical y «astronomía» para las que serán necesarias en la astronomía. Luego añadamos a esto la observación de que no nos pide desarrollar la matemática pura en general, sino aquellas partes de ella que son necesarias para observar el orden que de hecho se da (tolerando la imperfecta docilidad de las cosas físicas) en ciertos sectores de la naturaleza. Expliquemos el significado de esta observación suponiendo que Platón tenía en la cabeza dos ideas a propósito de la enseñanza de sus filósofos. Desea poner ante ellos el panorama más amplio posible de incorporaciones matemáticas de los principios de orden, como nos enseñó el símil de la Línea, y también desea (por razones que espero haber aclarado en el capítulo sobre la *República*)[19] convencerles de que la razón es suprema en el universo. Es por esto por lo que especifica dos departamentos de las matemáticas de los que de hecho se puede hacer uso en la explicación científica.

En este sentido podemos explicar dos cosas más. Una es la vaguedad del lenguaje de Platón. Duda del grado en que está ordenada la naturaleza, y también de lo aproximada que pueda ser la conformidad del comportamiento fáctico del sector ordenado de la naturaleza con el comportamiento pretendido. No está dispuesto a decir que los astros se comportan más o menos como deberían, aunque espera que ese sea el caso. Quizá no tenga clara la lógica de la distinción entre matemática y ciencia, poniendo del lado de la matemática cualquier disciplina en que se ponga el énfasis más en la teoría que en la observación. Por estas razones escribe enigmáticamente y, como a nosotros nos parece, incoherentemente.

La segunda cosa que probablemente estamos en posición de explicar es la identidad de las otras ciencias hermanas que se ocupan de otros tipos de movimiento. El movimiento de los astros y los fenómenos del sonido son dos departamentos de la naturaleza en que se detecta el orden. Puede haber otros departamentos en los que también sea detectable. Para detectarlo se requerirán las matemáticas, y las ciencias que hacen uso de las matemáticas (quizá confundiendo ambas) constituyen las otras ciencias posibles que descubrirán más tipos de movimiento armonioso. Platón no se preocupa de predecir cuales son. (Habla de «tipos de movimiento»[20] porque supone que los fenómenos del mundo natural son

o resultan de movimientos igual que los sonidos resultan de los movimientos de las cuerdas y el aire. Por lo tanto, el orden del mundo natural se mostrará como movimiento ordenado.)

Sin embargo es interesante advertir que de hecho no son paralelos los casos de la astronomía y la armonía. En la armonía tenemos ciertos patrones sonoros armoniosos, observamos que estos están conectados con razones aritméticas nítidas entre longitudes de cuerdas, y construyendo una teoría acústica conjetural los correlacionamos con movimientos armoniosos matemáticamente. También hay patrones sonoros empíricamente discordantes, y éstos están similarmente correlacionados con movimientos discordantes matemáticamente. Pero en astronomía la situación no es esa. Ciertamente podemos decir que hay patrones celestes armoniosos empíricamente (el sol parece viajar siguiendo un arco) y también discordantes (los planetas parecen vagar), pero quedan dos diferencias entre el caso de la astronomía y el caso de la armonía. En primer lugar en astronomía no postulamos movimientos ordenados para explicar los patrones armoniosos, pues los patrones armoniosos *son* movimientos ordenados. En segundo lugar, parece claro que Platón no pretende decirnos que es cometido de la astronomía explicar sólo estos patrones armoniosos que encuentran los ojos. Pues estos patrones armoniosos que encuentra el ojo no necesitan de las matemáticas para ser discernidos o explicados. La disciplina llamada «astronomía» no existe para permitirnos ver el orden de los fenómenos ordenados empíricamente, ni para explicarlo, sino para permitirnos ver que *todos* los movimientos celestes son más o menos ordenados, o para ver las trayectorias ordenadas que *todos* los movimientos celestes se pretende que sigan, tanto los que producen apariencias ordenadas como los que producen apariencias desordenadas. La «astronomía» no tiene por qué decirnos que las apariencias ordenadas del cielo son producidas por movimientos ordenados. Por tanto las dos ciencias están lejos de ser paralelas. En astronomía, aunque los fenómenos no estén ordenados aparentemente, podemos hacer correcciones apropiadas que nos convenzan de que estamos observando cuerpos que están en movimiento más o menos ordenados. Sin embargo, en la armonía no hay correcciones que nos puedan convencer de que un patrón discordante es o se pretende que sea un producto del movimiento ordenado. La lección de la armonía es que los movimientos ordenados producen fenómenos que parecen ordenados a los sentidos, la lección de la astronomía es más bien la opuesta, a saber, que los movimientos ordenados no tienen por qué producir fenómenos que les parezcan ordenados a los sentidos.

Es posible, si uno usa un lenguaje suficientemente vago, hacer que las dos ciencias parezcan paralelas; por ejemplo de ambas se podría decir que «descubren el orden subyacente». Pero esto encubre diferencias importantes. La armonía descubre que subyace un movimiento ordenado a los movimientos ordenados empíricamente (donde «subyace» significa

«causa»); la astronomía descubre que subyace un comportamiento ordenado a fenómenos empíricamente desordenados (donde el significado de «subyace» no está claro). Lo que hace la armonía, en realidad, no es *poner orden* en el tinglado (en la medida en que desde el principio lo hay), sino movimiento, y con ello *matemáticas*. Lo que es más, lo hace sólo sobre la base de la observación empírica (acerca de las longitudes de las cuerdas requeridas para producir ciertas notas dadas) y una teoría acústica (sobre las vibraciones). No se necesita ser matemático para ver que en esta esfera también el orden aparente a los sentidos es un producto de algo que es susceptible de tratamiento matemático, a saber, el movimiento ordenado; y para ver esto no basta con ser matemático, hay que conocer algunas cuestiones empíricas acerca de los fenómenos acústicos.

Más bien parece como si Platón hermanara estas dos ciencias sólo porque ambas revelan la importancia de la capacidad matemática para descubrir el orden, y no se diera cuenta de que aquella aparece de forma diferente en los dos casos. En la astronomía la matemática nos permite descubrir el orden donde sospechábamos el desorden; en armonía la matemática nos permite descubrir un orden «auténtico» (es decir, matemático) donde hasta el momento sólo habíamos descubierto un orden «meramente empírico». La astronomía nos ayuda a ver que el cosmos está (o se pretende que esté) más ordenado de lo que parece, la armonía nos ayuda a ver que el orden siempre es expresable en términos matemáticos. Ambas cosas se podrían expresar diciendo que dondequiera que actúe la razón se ha de encontrar el orden. Este era para Platón un resultado importante, tan importante que pasó por alto una diferencia importante. Ésta es que en la astronomía *presuponemos* que opera la razón y de ahí deducimos el comportamiento estelar que lleva impreso en su rostro su regularidad matemática, mientras que en la armonía *descubrimos* experimentalmente las correlaciones que se obtienen entre los patrones sonoros agradables por un lado y las razones elegantes aritméticamente por otro.

La relevancia del programa para la teoría científica. Debería estar claro que Platón no trata de decirnos como descubrir lo que de hecho ocurre en el mundo. Desea que sus filósofos lleguen a entender los principios de orden de modo que puedan ser capaces de ordenar la sociedad humana, y desea que se familiaricen con las «imágenes» matemáticas de estos principios. Sin embargo, también parece esperar que en ciertos departamentos de la naturaleza podamos encontrar expresiones de estas imágenes en el comportamiento de las cosas. Por lo tanto en el programa hay un interés abstracto a la vez que uno concreto. El alumno no sólo aprende sobre qué principios tendría que estar construido un mundo ordenado de haber tal cosa; también aprende que éste es en cierta medida un mundo ordenado. Al ser éste el propósito de Platón, es equivocado decir que nos aconseja hacer ciencia *a priori*, pues no nos está diciendo como hay que hacer ciencia. Sin embargo hay ciertas implicaciones acerca de como hacer ciencia que quizá se pueda extraer de este pasaje.

Podemos comenzar por distinguir el modelo de Tales y el modelo de Pitágoras[21]. Tales inventó la astronomía no por ser el primer hombre que miró al cielo, sino porque tomó la masa de observaciones registradas por los babilonios y se preguntó cómo se mueven las estrellas, no como puntos sobre una pizarra sino como objetos tridimensionales en el espacio. Sin duda también dio por supuesto que «¿Cómo se mueven las estrellas?» significa «¿En qué trayectorias regulares se mueven?» pues a menos que el propósito sea producir un modelo *coherente* la respuesta a la pregunta «¿Cómo se mueven las estrellas?» podría darse señalando los informes observacionales y diciendo «Así». La teoría sólo puede entrar en la geografía celeste cuando uno se percata de que en los informes se revelan ciertas recurrencias, asume que se pueden descubrir más, y así trata de construir un sistema de movimientos regulares que explique las recurrencias observadas y nos permita predecir otras. El científico del tipo de Tales, por tanto, hace lo siguiente: a) lleva a los fenómenos nociones tales como las que tiene referentes a lo que constituye la regularidad; b) discierne indicios de regularidad en los fenómenos; y c) trata de descubrir un modelo de acuerdo con el cual los objetos en cuestión se comporten de un modo regular y con ello produzcan también algo reconocible como los fenómenos observados.

Por el contrario Pitágoras inventó la armonía, no observando indicios de regularidad y buscando luego más, sino por el afortunado accidente de señalar una correlación entre un tipo de orden y otro. El científico del tipo de Pitágoras por lo tanto hace las cosas siguientes: a) también lleva a los fenómenos nociones tales como las que tiene acerca de qué constituye orden y regularidad; b) descubre en los fenómenos correlaciones entre un tipo de orden y otro; c) busca una hipótesis explicatoria para dar cuenta de la correlación guiado en su elección de hipótesis por su concepción de qué constituye el orden (por ejemplo, si postula las ondas sonoras, las hará viajar con una velocidad constante, o con una deceleración constante, etc.); y d) busca más correlaciones bajo la guía de su hipótesis explicatoria.

Por consiguiente lo que hace Pitágoras es más complicado que lo que hace Tales (se dé o no Platón cuenta de ello), pero las cosas siguientes son comunes a ambos. En primer lugar, ninguno de ellos lograría ningún progreso si no supusiera que en su material se encuentra algo que según su opinión constituye regularidad. En segundo lugar, ambos tienen que empezar con datos basados en la observación. En tercer lugar, ambos tienen que conjeturar una teoría sobre la base de sus datos. Y en cuarto lugar, ambos han de confirmar su teoría, si es que se puede, mediante la observación. Les son comunes la conjetura, la observación y la noción de orden.

En la *República* se ocupa Platón casi exclusivamente de la noción de

orden. ¿Se sigue de esto que rechazaría el papel de la conjetura y de la observación en la ciencia?

Tomemos primero la observación. Ahora, Platón no podría negar que si un hombre está intentando explicar ciertos fenómenos, primero debe observar los fenómenos en orden a saber qué es lo que va a explicar. Si parece ignorar esto en la *República* la razón es que allí no se está ocupando de la explicación de los fenómenos, sino de amplificar y purificar nuestra noción de orden. Pero la observación viene no sólo a darnos datos sino también a contrastar nuestras teorías; o eso diríamos nosotros. Pero Platón no necesariamente está de acuerdo con esto. Si creyera que, aunque no hubiera en el mundo patrones de comportamiento distintos sin la actividad de la razón, a pesar de todo las cosas no siempre se comportan como deben, entonces podría creer que nunca es posible estar seguro del significado de una observación. Si acontece un eclipse en el momento equivocado, entonces la teoría puede estar equivocada o el sol haberse retrasado; y si el eclipse ocurre en el momento correcto sigue persistiendo la misma ambigüedad. Por lo tanto las teorías no pueden ser refutadas ni confirmadas por la observación.

El peso que debería llevar la observación se podría poner, por el contrario, en uno, o en ambos, de estos dos lugares. Podemos o poner todo el énfasis en el hecho de que todas las teorías científicas son conjeturales, o podemos decir que se pueden confirmar *a priori*. (Si podemos mostrar que es repugnante para la razón que los fenómenos en cuestión ocurran sino de cierto modo, la teoría que hace que ocurran de ese modo está confirmada *a priori*.)

Vimos que era posible que Platón pensara en la *República* que las teorías se pueden deducir *a priori*, pero no lo teníamos claro. Lo que sin embargo está claro es que en el *Timeo* puso gran énfasis en la naturaleza conjetural de todas las teorías científicas; y cuanto más carga se le ponga a este caballo, menos hará falta colocar en el *a priori*. Posiblemente, entonces, la verdad es que Platón no pensó que pudieramos confirmar las teorías científicas ni empíricamente ni *a priori*, sino que no podemos en absoluto confirmarlas. Esto es consecuente con la idea de que el único sentido que tiene interesarse por la naturaleza es encontrar indicios acerca de los patrones que debería haber.

Sin embargo hemos visto razones para pensar que Platón creía en un sector ordenado y otro desordenado en la naturaleza. La idea de que la astronomía y la armonía son dos miembros de un grupo indefinidamente grande de disciplinas que tratan de las formas del movimiento armonioso sugiere esto poderosamente. Pero si hay un sector ordenado en la naturaleza, eso significa que lo que sucede en tal sector es satisfactorio para la sazón, o en el sentido fuerte de que puede ser averiguado *a priori*, o en el sentido débil de que, cuando se descubre, proporciona satisfacción. Ahora bien, si lo que sucede en el sector ordenado es satisfactorio para la razón en el sentido fuerte, entonces, desde luego, en ese sector es

posible la ciencia sobre una base *a priori*. Pero si lo que sucede satisface a la razón en el sentido débil, entonces la ciencia sólo será posible como un sistema de conjeturas. La confianza que una persona tiene derecho a depositar en sus conjeturas probablemente varía con la profundidad de sus nociones acerca de qué constituye orden, con la exactitud de su concepción de lo que verdaderamente satisface a la razón; en definitiva, con la amplitud de su capacidad para ver a la luz de la bondad. Una persona cuya mente fuera el duplicado de la razón creadora simpatizaría, se supone, con todas las disposiciones de esta fuerza y por ello conocería los patrones a que se pretende que se conforme ese sector de la naturaleza. Puesto que los fallos en esa conformidad se deben a la inadecuación de las cosas físicas, es hasta ahí hasta donde se puede esperar llegar. Una persona con una mente menos purificada, que no pudiera decir con fiabilidad lo que es la bondad, se vería forzada a apoyarse más en la congruencia entre su teoría y los hechos observados; y como hemos visto, esto puede significar que nuestras teorías en la práctica no son mejores que conjeturas. Sin embargo una teoría que sea congruente con los hechos y que postule un patrón de comportamiento altamente satisfactorio para la mente podría ser propuesta (se supone) con cierta fiabilidad.

Baste con lo dicho sobre el sector ordenado. ¿Qué ocurre con el desordenado? Aquí especular sería perder el tiempo. Es de suponer que sea posible una teoría que explique cómo han de ocurrir los fenómenos desordenados. Pero ni siquiera está claro que Platón creyera que había un sector desordenado. Lo más que se puede decir es que en la *República* parece haber dejado abierta la posibilidad como útil papelera donde arrojar las cosas que no se pudieran explicar.

Este estudio del método científico puede parecer muy especulativo a la luz de la *República*. Sin embargo servirá para conducirnos al *Timeo* al cual debemos pasar después de un breve resumen de nuestras conclusiones sobre la *República* y sus posiciones en torno al método científico.

c) *Conclusiones de la* República *referentes al método científico*

Como hemos visto, Platón no se ocupa en la *República* primordialmente de decirnos cómo hay que hacer ciencia; se interesa por la enseñanza de las personas que se han de dedicar al gobierno. Al decirnos cómo hay que hacer esto, dice que hemos de estudiar matemáticas para ver las diversas relaciones que incorporan los principios de orden que determinarán la actividad de todo organizador racional, sea un *nous* cósmico que organice el mundo, o un filósofo-rey que organice su estado. Al decirnos esto nos permite sacar la impresión de que cree que el mundo físico ha sido ordenado, al menos en parte de acuerdo con estos principios. De esto podemos inferir que una persona provista de una concepción precisa de lo que constituye el orden será capaz de

hacer construcciones conjeturales de la actividad física que subyace a los fenómenos; y esto es lo más que se puede hacer.

IV. EL *TIMEO*

El ensayo cosmológico más importante de Platón es el *Timeo.* En la forma es principalmente un discurso de Timeo de Locres, un personaje que pudo o no haber gozado de existencia histórica, pero que es claramente dibujado como compañero al menos de viaje de los pitagóricos del sur de Italia. El plan está elaborado, pues se pretende que sea el primero de tres diálogos. Se supone que los participantes en la conversación han oído lo que dijo Sócrates el día anterior dando una descripción de la mejor constitución. Sócrates resume su discurso, y de hecho lo que da es un resumen de los cinco primeros libros de la *República.* Pero, lamenta Sócrates, todo esto no es más que huesos secos. Busca a alguien que tenga el don de describir una ciudad tal ocupada en los juicios supremos de guerra y en los asuntos extranjeros: ha de mostrar su talante. Así que se llega al acuerdo de que *Timeo* describa la génesis del universo incluida la naturaleza del hombre, y que Critias prosiga y describa las hazañas de Atenas nueve mil años atrás, cuando la ciudad, bajo Atenea, estaba organizada según los principios de la *República* y vencía a la Atlántida. Hay un tercer orador, Hermócrates, pero no se nos dice de qué habla. Platón nos da el discurso de Timeo y diez páginas del de Critias, que consiste en una bella descripción de la Atlántida. En ese punto, por alguna razón, Platón desistió del plan.

Es un plan extraño, y no es difícil imaginar por qué Platón dejó de llevarlo adelante. La tarea de Critias es relatar una narración histórica destinada a mostrar como, inevitablemente, la educación descrita por Sócrates, en el mundo descrito por Timeo, permitiría a la ciudad darse una visión gloriosa de sí misma. Incluso la imaginación de Platón fracasó en la construcción de una narración adecuada. Lo que no está tan claro es que se supone que nos dice el *Timeo* sobre la *República.* No puede carecer de significación el hecho de que Sócrates resuma los cinco primeros libros. Se puede sugerir que el *Timeo,* de algún modo, ha de ser considerado como sustitución de los libros metafísicos de la *República.* Pero, ¿de qué manera: como corrección de su doctrina, por ejemplo, o como elucidación de ella? Yo elegiría la segunda alternativa. Supongamos que Platón hubiera encontrado críticas que hacer a la *República* en la línea siguiente: «Proponemos educar a los gobernantes en los principios del orden. Pero a menos que el mundo en que han de actuar, y la naturaleza humana que han de controlar, sea un producto del ordenamiento racional, esta educación no tendrá utilidad en las tareas prácticas. Pero es claro que el mundo y la naturaleza humana no son productos de un ordenamiento racional.» ¿Cómo podía Platón responder a este reto? No podía

demostrar que el mundo es de hecho una obra de la razón, al menos no podía ofrecer para esa creencia un fundamento susceptible de probar. Pero lo que sí podía ofrecer era una explicación conjetural de cómo llegó el mundo a la existencia, y cómo funciona, lo que demostrará que es concebible que, de enfrentarse la inteligencia con el problema de ordenar cierto estado de cosas, lo que resultaría sería algo reconocible como este mundo en que vivimos. Esto mostraría que es perfectamente posible que el mundo esté de hecho ordenado racionalmente. Las propuestas de la *República* sólo pueden tener sentido si el mundo está ordenado racionalmente; el propósito del *Timeo* es mostrar que esto bien puede ocurrir. Por esta razón Platón no está comprometido con los detalles de las conjeturas de Timeo (y, en efecto, hace reiterar a Timeo que no son más que eso); con lo que está comprometido es en primer lugar con que una descripción tal como la que ofrece Timeo es perfectamente posible, en segundo lugar con que el método que sigue Timeo es el único método que nos puede proporcionar una comprensión de las obras de la naturaleza —pues si no podemos presuponer un ordenamiento racional entonces no podemos tener ni idea de cual es la maquinaria que subyace a los fenómenos.

Hay otra cosa que debemos tener presente cuando examinamos el *Timeo.* Es que el tratamiento es «mitológico». El diálogo está incluso escrito en el estilo tenso y elevado que Platón reserva para sus mitos. Es costumbre de Platón en sus mitos dar una moraleja ofreciendo una descripción de algo (por ejemplo el juicio de después de la muerte) que reconoce ignorar. Se espera que entendamos que el significado moral del mito ha de ser tomado en serio, pero no mucho más. Si aplicamos esto al *Timeo* esperaremos que haya muchas partes en las que no se espera que lo tomemos en serio, ni siquiera como conjetura probable.

Es necesario cierto conocimiento del contenido del *Timeo* para entender el pensamiento de Platón, y daré un resumen de él, nada más que un resumen. El diálogo se divide en tres partes. En la primera de éstas Platón intenta explicar la necesidad racional del universo —por qué es bueno que sea como es. En la segunda intenta describir lo que podríamos llamar los «residuos factuales», los datos con que tiene que enfrentarse el diseñador. Finalmente, trata de describir la inter-acción entre los fines del diseñador y las necesidades que le imponen los datos.

A: *La primera sección del discurso de Timeo; la creación*

La primera sección discurre del 27 al 47. Timeo comienza exponiendo los principios generales en gran medida dentro del espíritu de la *República.* Hemos de distinguir «aquello que es, y no viene a la existencia o cambia, y es captado por el pensamiento racional» y «aquello que siempre viene a la existencia, pero nunca es, y que es objeto de la opinión y la percepción»; en nuestro modelo de la biblioteca hemos de

distinguir los principios de clasificación y los libros. Nada, prosigue, viene a la existencia sin una causa, o en otras palabras, un hacedor. Si el hacedor usa como modelo el patrón (*paradeigma;* cf. 28 a 7, 29 a 6) inmutable e inteligible, del cual fabrica una instancia, su producto será bueno; si simplemente copia otra instancia será malo[22]. El universo, al ser un objeto físico, ha de venir a la existencia y por lo tanto tiene una causa o hacedor «difícil de encontrar, e imposible de declarar». (En la antigüedad ya se discutió si la noción de que el universo tiene un primer momento es o no parte del mito. La disputa continúa, siendo el balance de opiniones que lo es; es decir, que Platón creía que siempre había habido un universo ordenado. Creo que yo votaría con la minoría)[23].

Al ser bueno, continúa Timeo, el universo debe estar modelado sobre un patrón inteligible, y por tanto es una *eikôn* o imagen. La certeza es posible acerca de los patrones inteligibles; pero acerca de sus imágenes sólo podemos producir conjeturas probables. (Es instructivo que Timeo de por supuesto que es «blasfemo incluso sugerir» que el universo no es *kalos* o bueno; y por lo tanto evidentemente es una imagen de una forma 29 a 4.)

¿Por qué, pues, hizo el mundo el Artífice divino? Esto lo responde Timeo diciendo que «lo visible», o la materia, estaba en un estado de actividad desordenada antes de la creación del *kosmos* o universo ordenado. (Está claro que Platón creía que la materia es eterna, aparte de lo que pensara sobre el universo ordenado.) Puesto que la actividad desordenada es mala, y puesto que el «creador generoso» deseaba que todas las cosas se adaptaran lo más posible (33 a 3) a su propia bondad, redujo su actividad al orden. Puesto que, además los objetos inteligentes son preferibles a los no inteligentes, le dio un alma. A la luz de nuestro anterior estudio[24] del significado de la palabra *psikê* o «alma», podemos traducir esto: viendo que los objetos autoactivados son preferibles a los objetos que han de ser activados desde fuera, le dio el poder de autoactivarse.

Pero, dice Timeo, el universo ya tiene un cuerpo, de modo que si se le da un alma ha de convertirse en una criatura viviente (*zôon*). Por lo tanto, el modelo empleado en su caracterización es el universal genérico *criatura-viviente-idad*. Ha de ser un universal *genérico*, porque el universo ha de tener contenidos, y el universal genérico contiene dentro de sí universales más específicos. Igualmente, puesto que el universal genérico es único, sólo puede haber un universo, o la imagen no compartiría la unicidad del original (31 b 1). (Parece seguirse de esto que dado que, por ejemplo, la cama-idad es única, es una pena que exista una pluralidad de camas. Supongo que Platón no pretende que saquemos esta inferencia. La unicidad es una propiedad formal del modelo, y le parece burdo hacer que la imagen comparta las propiedades formales del modelo.)

Timeo vuelve ahora al cuerpo del universo (31-32), para decirnos de qué modo ordenó «lo visible» el Artífice. Encuentro difícil tomar lo que

dice en serio. Dice que el universo debe ser visible y tangible, y por lo tanto ha de contener fuego para ser visto y tierra para ofrecer resistencia al tacto. Por el momento muy bien, pero tradicionalmente hay cuatro elementos, y Platón desea (sospecho) darnos una razón a favor de la existencia de los otros dos. Esto lo hace diciendo que dos cantidades requieren una tercera como medio geométrico que las ligue (a:b ::b:c; esta progresión constituye una unidad). Pero en el caso de los objetos tridimensionales se requieren dos términos medios para ligar los extremos; en otras palabras, necesitamos una progresión geométrica de cuatro términos. Por lo tanto, el Artífice pone el aire y el agua entre el fuego y la tierra de tal modo que el fuego es al aire lo que el aire al agua, y el aire es al agua lo que el agua a la tierra. En virtud de esta proporción el universo es un todo unitario que sólo podría ser disuelto por su hacedor.

¿Quiere Platón que tomemos esto en serio? Parece inverosímil. Sin duda subyace alguna idea matemática a la sugerencia de que un objeto bidimensional puede ser tratado con un solo medio, mientras que uno tridimensional necesita dos. Pero Platón nos priva de cualquier posibilidad de sacar una idea clara del pasaje al decirnos entre que se dan las proporciones —¿es el volumen total de los elementos, su peso, el tamaño de sus partículas, o qué?—. Sospecho que este pasaje habría que entonarlo en broma, y sólo tomar en serio su moraleja; ésta es que hay razones de tipo matemático a propósito del número de elementos y de las relaciones que existen entre ellos.

El cuerpo así compuesto recibió la forma de una esfera y se le hizo girar (se le dio «el movimiento apropiado a la inteligencia», 34 a). La razón de que el universo tenga forma esférica es doble. Primero, una esfera es la forma más autoconsistente y mejor; y, segundo, el universo por ser todo lo que hay, no tiene por qué tener protuberancias. Las razones estéticas y utilitarias están sabiamente mezcladas, quizá con la idea de fondo de que la razón sólo tolerará una figura no esférica cuando exista para ello una justificación funcional.

Entre tanto, el universo necesita un alma y el Artífice le hace una. (34-7). También aquí se introduce doctrina en la descripción más bien por ensalmo que por enunciación directa. Vamos ahora con los ingredientes del alma. Hay existencia indivisible y existencia divisible, igualdad indivisible e igualdad divisible, diferencia indivisible y diferencia divisible. Lo que hizo el Artífice fue tomar cada uno de estos tres pares y hacer en cada caso una versión mixta: existencia mixta, igualdad mixta, diferencia mixta. Mezcló estas tres entidades y éste es el amasijo, por así decir, a partir del cual se formó[25].

¿Qué tenemos que hacer con estos extraños ingredientes? Se sugieren varias conjeturas. Acordarse del *Sofista* (que trata no-ser-P y no-ser-Q como «partes de la diferencia» y que dice que la diferencia está fragmentada en muchas partes) podría sugerir la siguiente interpretación de la igualdad y la diferencia[26]. La igualdad es una cosa y la diferencia es otra;

ésta es su existencia indivisible. No obstante, aunque la diferencia es una cosa, puede haber muchas diferencias diferentes (diferencia de belleza, diferencia de peso, etc.) e igualmente muchas igualdades (la identidad de A con A, que es diferente a la identidad de B con B); y la diferencia divisible es diferencia de A, diferencia de B, etc., la igualdad divisible es igualdad con A, igualdad con B, etc. Sería consecuente con esta línea de interpretación suponer que la «existencia divisible» (*usia*) se refiere a las «partes de la existencia», igual que la «diferencia divisible» se refiere a las «partes de la diferencia». Un significado que se puede atribuir a «partes de la existencia» es que ser P es una parte de la existencia, ser Q otra. La *ousia* indivisible, por lo tanto, sería la existencia, la *ousia* divisible sería ser tal y tal. Sin embargo, aunque esta interpretación la sugiera el *Sofista*, bien se podría pensar de ella que se apoya demasiado en él. Es difícil ver como se podría obtener tal sentido de las palabras si uno no recuerda los pasajes relevantes del *Sofista;* y, aparte de cualquier teoría sobre las fechas de los dos diálogos, es inusual que Platón escriba en un diálogo palabras que sólo se pueden entender con la ayuda de un *pasaje específico* de otro. Además esta interpretación no parece hacer justicia a ciertos detalles del texto presente. Cuando Timeo introduce la *ousia* indivisible y la divisible (35 a 1 y sig.) dice: «Entre la *ousia* indivisible que es siempre la misma, y la *ousia* divisible que *viene al ser* (*gignomenê*) *en relación con* (*peri*) *los cuerpos...*»; y al hablar unas líneas más adelante de la igualdad y la diferencia dice: «... de aquel entre ellos que es indivisible y de aquel que es divisible *de acuerdo con* (*kata*) *los cuerpos*» (a 5 y sig.). Estas frases parecen conectar las versiones divisibles de la existencia, la igualdad y la diferencia de algún modo con el mundo físico; pero el hecho de que ser es algo indivisible en sí mismo y también muchas cosas en sus partes no depende del mundo físico, y lo mismo es cierto de hechos análogos en el caso de la igualdad y la diferencia. En «A es diferente de B y B es diferente de C» mencionamos dos partes de la diferencia, pero podemos, desde luego, poner designaciones de formas en los lugares de las variables, por ejemplo «la actividad es diferente de la existencia y la existencia es diferente de la inactividad.» El *Sofista* ciertamente aclara esto.

Parece pues, que necesitamos una interpretación que haga que la versión divisible de estas tres entidades exista «al nivel de los cuerpos». Uno se acuerda ahora de la observación de Sócrates en la *República* 5 (476 a 5 y sig.) al efecto de que cada término general es en sí mismo unitario, pero toma sobre sí una aparente multiplicidad en asociación con «los actos y los cuerpos» y con otros términos generales. La justicia, por ejemplo, es un principio simple, pero este principio simple se encarna en «actos y cuerpos», luego ha de tomar sobre sí (o parecer tomar sobre sí) muchas formas: la justicia de pagar las deudas, la justicia de decir la verdad, y así sucesivamente. Que lo que es en sí unitario devenga diverso cuando es incorporado por instancias físicas parece ser una noción plató-

nica familiar, y darnos el sentido que necesitamos en el presente pasaje. Otra noción platónica con la que estamos familiarizados es que todo término general, o al menos de toda forma[27], puede ser considerado poseedor de *ousia*, idéntico consigo mismo, y diferente de cualquier otro. No hay duda de que en el *Sofista* se dicen estas cosas con más profusión, pero sin duda se encuentran en diálogos anteriores[28]. Pero si todo término general existe a la vez como algo unitario en sí mismo y como algo múltiple en sus encarnaciones, entonces se puede decir de su *ousia*, autoidentidad y diferencia de cualquier otra cosa que existen a la vez de forma unitaria («indivisible») y múltiple («divisible»). Por tanto es un hecho muy general sobre la naturaleza de las formas que de cada una de ellas se puede decir que posee *ousia*, autoidentidad y diferencia a la vez indivisiblemente en sí misma y divisiblemente en sus encarnaciones. No importa como sea el mundo, mientras contenga encarnaciones de términos generales esto habrá de ser verdad; ésta es una verdad última lógica o metafísica.

Sin embargo, no es fácil ver cual es el valor concreto de esto. El caso de la *ousia* es quizá el más sencillo. Puesto que los universales existen a la vez en sí mismos como unidades y «desgarrados» en sus instancias[29], el ser de la circularidad, por ejemplo, es a la vez un ser divisible e indivisible. Pues la circularidad existe como una figura distinta —indivisiblemente— y existe también —divisiblemente— en numerosos objetos circulares. Así, la existencia de la circularidad es una «mezcla» de existencia divisible e indivisible. (Obsérvese que aquí está mezclado no el *ser*, el modo de existencia de los universales, y el *devenir*, el modo de existencia de los particulares, sino dos tipos de *ser*, el modo de existencia de los universales.)

También es bastante fácil ver lo que podría significar adscribir a los términos generales igualdad y diferencia indivisibles. Todo universal, como observamos anteriormente, es, por supuesto, idéntico consigo mismo y diferente de todos los demás. Parece sugerirse en la *República*, por ejemplo, y en el *Parménides*[30] que mientras puede parecer ser el caso que nos encontramos al nivel de coexistencias encarnadas de universales incompatibles, sin embargo en sí mismo cada universal es glacialmente autoidéntico y por lo tanto completamente distinto de cualquier otro. Por lo tanto, la autoidentidad de la circularidad es algo unitario, y también su diferencia de, por ejemplo, la cuadraticidad. Quizá esto sea bastante para dar cuenta de la igualdad y la diferencia indivisibles. Es más difícil entender la igualdad y la diferencia divisibles. Quizá podríamos decir vagamente que toda encarnación de la justicia es, en tanto que encarnación, lo mismo que cualquier otra; pero que estas igualdades que se dan entre varios pares de encarnaciones no son unas iguales que las otras, de manera que la autoidentidad de la justicia deviene, al nivel de las encarnaciones, algo dividido en muchas partes diversas. La identidad de este caso concreto de pagar una deuda con aquel otro es una

dentidad, y la identidad de esta venganza de una ofensa con esa otra venganza es otra, y, desde luego, la identidad de este tercer pago de deudas con ese cuarto es otra más; y no obstante, cada una de estas identidades es un caso de autoidentidad de la justicia pues cada uno de estos actos es una encarnación de la justicia. Una vez más, cuando distinguimos un caso de otro tratando el primero como encarnación de un principio y, el segundo como encarnación de otro, y cuando subsiguientemente trazamos esa misma distinción entre dos casos más, entonces, aunque en un sentido tenemos una diferencia (pues el caso A difiere del caso B del mismo modo que el caso C difiere del caso D), sin embargo, en otro sentido tenemos dos diferencias, pues el contraste A/B y el contraste C/D no pueden ser exactamente idénticos si A no es el mismo que C ni B que D, condición que no se dará nunca al nivel de las encarnaciones. La ofensa de López fue difamación y por lo tanto es diferente de la de Pérez, que fue calumnia, y existe la misma diferencia entre la ofensa de Gómez y la de Ruiz. Pero la diferencia entre la ofensa de López y la de Pérez no es por completo la misma que la diferencia entre la ofensa de Gómez y la de Ruiz (se pueden decir cosas análogas de las similaridades que se dan entre las ofensas de López y Gómez y las de Pérez y Ruiz), porque los cuatro casos, aunque clasificables como dos difamaciones y dos calumnias, eran sin embargo muy diferentes entre sí. Cuando volvemos a aplicar el mismo principio que aplicamos en la ocasión anterior (sea mostrar que dos cosas son similares o mostrar que son diferentes) la reaplicación no puede ser, por así decir, un caso de repetición mecánica, porque las situaciones concretas no pueden ser exactamente similares. Si la mismidad es lo que hace que A, B y C sean todos ellos instancias de un mismo término general, y la diferencia aquello que distingue D, E y F, entonces ambas están formadas por infinitas partes. Esto no se debe a que la diferencia entre L y M sea una diferencia y la de N y O otra (pues ésta se da, como vimos, cuando L, M, N y O son formas, y por lo tanto no es una «divisibilidad» lo que aparece en relación con los cuerpos), sino que la razón es que las dos diferencias no pueden ser idénticas en tipo dado que las cosas entre las cuales se dan son siempre en el mundo físico, diversas.

Creo que es un pensamiento platónico la idea de que la percepción de las mismidades y diferencias del mundo físico nunca es mecánicamente repetitiva, sino que exige un elemento de juicio, y es también, como veremos, relevante para los propósitos de Platón en el presente contexto del *Timeo*. Posiblemente, por tanto, hayamos encontrado una interpretación aceptable de la mismidad y diferencia divisibles, y podamos pretender haber identificado todos los ingredientes con que está hecha el alma del mundo. Pero quizá hasta ahora la exposición se haya ocupado demasiado exclusivamente del contraste entre la indivisibilidad que los universales tienen en sí mismos y la divisibilidad con que cargan

en sus instancias. Más adelante argumentaré que en sus últimos años Platón se ocupó de la relación entre universales más genéricos y más específicos (por ejemplo, de la relación entre género y especie) al menos tanto como lo había hecho de la relación entre universales y particulares, y que no distinguió claramente estas relaciones, llamándolas a ambas «participación»[31]. Bien puede ser, pues, que parte de lo que entendía por existencia indivisible de, por ejemplo, la animalidad era su existencia como universal genérico, siendo su existencia divisible su existencia en los universales relativamente específicos como la gateidad, la perreidad, etc. En este línea de pensamiento la mismidad y diferencia indivisibles serían, como antes, la automismidad de todo universal y su absoluta diferencia de cualquier otro. La mismidad divisible de un término general sería su capacidad de preservar, por así decir, su identidad a través de sus versiones específicas,[32] su diferencia divisible su capacidad de preservar su distintividad respecto a cualquier otro incluso al nivel de las versiones específicas. Así, la animalidad sigue siendo una y la misma cosa (aunque «divisiblemente») en los gatos y en los perros, y sigue siendo diferente «divisiblemente» de la vegetalidad en la diferencia entre ser un gato y ser una coliflor. Ver que la gateidad y la perreidad tienen (y la gateidad y la colifloreidad no) algo que es lo mismo distribuido entre ellas sería discernir la mismidad (y la diferencia) divisible. Para realizar estos actos de «reunión» y «división» que constituyen la dialéctica hemos de discernir similiridades que no consisten en la presencia de un simple rasgo común entre los similares, y diferencias que no dependen de la ausencia de tal rasgo. No podemos, por así decir, buscar una y la misma cosa en todos los animales, ni esperar que todo animal presente el mismo contraste con todo vegetal, y mucho menos con todo no animal. La diferencia entre ser un animal y ser un vegetal, aunque, desde luego, enunciable abstractamente como una diferencia, se produce al nivel de los tipos subordinados como una serie múltiple de diferencias que se dan entre un subtipo de lo animal y un subtipo de lo vegetal[33].

Probablemente no servirá de nada decir que este contraste entre la indivisibilidad que un término posee en sí mismo y la divisibilidad que manifiesta en sus versiones específicas es todo lo que Platón pretende señalar en este punto, pues esta divisibilidad no tiene ninguna conexión especial con los «cuerpos». Para introducir firmemente los cuerpos en la narración necesitamos no considerar sólo la pluralización que sufre la animalidad cuando se expresa en la gateidad y la perreidad, sino también la pluralización que sufre la gateidad cuando mantiene su identidad a través del ámbito de gatos individuales con todas sus similaridades y sus diferencias accidentales que sirven para encubrir la naturaleza común y para emborronar la diferencia esencial entre ella y otras naturalezas comunes. (Dos objetos disimilares —por ejemplo un gato y un perro— pueden accidentalmente tener en común muchos predicados. Ambos pueden ser negros, y estar sobre la alfombra. Pensar científicamente es selec-

cionar las similaridades y diferencias que importan de las que no.) Me he dedicado al primer tipo de pluralización no porque piense que eso era todo lo que Platón tenía en mente en este pasaje, sino porque dudo de que estuviera ausente de su pensamiento.

Podemos, pues, concluir que quizá, lo mejor es decir que al mezclar aquella parte de la existencia, de la mismidad y de la diferencia que es indivisible con la parte divisible lo que hizo el Artífice de Timeo fue producir el alma del universo mediante una mezcla entre el modo de existencia de que disfruta el universal «en sí mismo» y el modo de existencia de que disfruta «en sus particulares», y también mediante una mezcla entre el modo de existencia que disfruta un universal «en sí mismo» con el modo que disfruta «en sus subtipos», concibiendo los particulares y subtipos como «partes» del término general bajo el que caen. Finalmente, por oscuros que sean los detalles, la intención general parece clara. Lo que es inteligible ha de estar diferenciado en tipos distintos, y esta diferenciación es a la vez una diferenciación clara y simple al nivel de los principios abstractos y una diferenciación borrosa y compleja al nivel de sus incorporaciones concretas. Por lo tanto, una inteligencia ha de estar hecha, hablando figuradamente, con estos ingredientes para que pueda aprehender la diferenciación de aquello que busca entender.

Esperemos haber identificado correctamente los ingredientes; ahora vamos a lo que el Artífice hace con ellos. Primero, pues, los coloca en una banda, y luego procede a marcar la banda a intervalos (imaginemos una cinta métrica con líneas en intervalos definidos). Se llega a determinar los intervalos de un modo que parece muy extraño. Para hacerlos se combinan progresiones geométricas, aritméticas y armónicas. Comenzamos con las dos progresiones geométricas 1, 2, 4, 8 y 1, 3, 9, 27 mezcladas: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. Así el segundo tramo de cinta es de longitud doble que el primero, el tercero triple... y el último veintisiete veces mayor. Estos tramos desiguales se dividen luego en tramos más pequeños, algunos de los cuales se logran encontrando la media aritmética y otros la media armónica. Cuando se ha completado el proceso de marcar la longitud de cada intervalo de la cinta tiene una relación aritmética «racional» con la longitud de cualquier otro. Lo que es más, de acuerdo con los expertos, la serie completa de intervalos así marcados corresponde a cuatro octavas y una sexta mayor de la escala diatónica.

Ahora la cinta está marcada de tal modo que la razón de cualquier intervalo respecto a cualquier otro es el resultado de un principio aritmético, y por lo tanto el todo tiene significado musical. Por entonces se nos recuerda que los ingredientes de las concatenaciones agradables de sonidos están correlacionadas con razones aritméticas simples. El siguiente acto del Artífice tiene significado astronómico. Corta a la larga la cinta en otras dos cintas, y las transforma en dos anillos o ruedas

uniendo sus extremos. Pone estas ruedas una dentro de la otra de modo que sus planos formen casi ángulos rectos, como el ecuador y un meridiano. (Recordamos que los primeros astrónomos imaginaron la órbita de un astro como una rueda que giraba llevando la estrella.) Debemos imaginar que una rueda es ligeramente más grande que la otra, y que tiene un sólo radio. En el centro del radio está el eje de la rueda más pequeña, formando el plano de la rueda más pequeña ángulos casi rectos con el de la más grande. Así, la rueda más pequeña puede girar en el interior de la más grande, y si la rueda más grande gira llevará con ella la más pequeña. Así la rueda más pequeña girará en dos direcciones: girará sobre su propio centro, pero al mismo tiempo rotará en torno a su propio diámentro[34] (como una moneda que girara sobre el canto) debido al movimiento de la rueda más grande. Sin embargo, tras una inspección más atenta la rueda pequeña no es una sola rueda; pues el Artífice ha construido en ella un nido de siete ruedas de tamaños diferentes (pero relacionadas racionalmente), girando en sentidos diferentes con velocidades diferentes (pero relacionadas racionalmente). Se dice que la rueda más grande tiene «la rotación de la mismidad», la más pequeña «la rotación de la diferencia».

Es evidente que se pretende que esto sea un modelo astronómico, aunque no detallado. La rueda más grande es la órbita del cielo de las estrellas fijas, y las siete ruedas más pequeñas son las de los siete objetos (sol, luna y los cinco planetas) que se mueven alrededor de la tierra. Por lo tanto la tierra misma está en el centro de modo no estacionario (40b), aunque no está claro si rotando en su eje o moviéndose de algún otro modo. Sin duda no se pretende que el modelo proporcione más que la indicación general de que si admitimos que existen movimientos compuestos podremos ver eventualmente que los movimientos de los cuerpos celestes, incluso los planetas, de hecho son regulares a pesar de las apariencias.

Luego son unidos el cuerpo y el alma del universo; en otras palabras, los objetos físicos hechos de elementos ligados entre sí según proporción geométrica son colocados en los círculos u órbitas preestablecidas de que acabamos de oir hablar. Estos objetos físicos son «criaturas divinas vivientes» que tiene que contener el universo porque fue modelado según el universal *criatura-viviente-idad,* y éste contiene sus versiones más específicas (36-7).

El resto de la primera sección del discurso se ocupa principalmente de la creación de los seres humanos. Antes de llegar a esto, sin embargo, Timeo hace que el Artífice cree el tiempo como «una imagen en movimiento de la eternidad». El universo no puede ser un objeto eterno, porque se entiende que «eterno» implica inmutabilidad. Pero puede ser el tipo de objeto que deviene sin cesar, y se hace que sea así para que la imagen se parezca más al original. También se hace que el sol, la luna y los planetas marquen el paso del tiempo. (De insistir en esto podríamos

encontrar aquí una teoría «absolutista» del tiempo. Los movimientos de los cuerpos celestes más bien señalan que constituyen los períodos iguales de tiempo. El sol muestra, volviendo al mismo lugar, que ha pasado un año, pero el enunciado de que ha transcurrido un año no significa simplemente que el sol ha vuelto al mismo lugar. Primero se hizo el tiempo y luego que los cuerpos celestes se movieran de tal modo que pudiéramos conocer aquél observando los movimientos de éstos. Pero probablemente es poco razonable tratar de exprimir más doctrina de este breve pasaje) (37-9).

Timeo ahora (39-40) procede a describir la creación de las criaturas divinas o «Dioses creados». Algunos piensan que se refiere a los astros (las deidades olímpicas y antropomórficas similares son desdeñadas con una burla —40 d), aunque yo creo que se refiere también a los planetas y la tierra. Hay indicios en ambos sentidos. Luego pasa a la creación de las criaturas vivientes terrestres y de los hombres. El Artífice, como se recordará[35], sólo hace sus almas inmortales, según el patrón del alma del universo y con los mismos ingredientes. Sus almas mortales y sus cuerpos son construidos por las criaturas vivientes divinas, y pienso que esto significa que se desarrollan mediante procesos naturales a partir del material de los planetas y de la tierra.

Para nuestros propósitos lo más interesante de la descripción de la creación del hombre es el tratamiento que da Timeo de los sentidos (45-7). Comienza con su teoría óptica, de la cual he dado una descripción en el anterior capítulo[36], y luego recurre a una vieja y familiar distinción del *Fedón*. Los hechos físicos no son la causa de la visión, etc.., sino su *sine qua non*. La causa de la visión y el oído, o la razón por la cual existen *(aitcâ)* es el bien que hacen, y éste consiste en el hecho de que nos permiten aprehender la armonía, dedicarnos al discurso racional, etc. La distinción entre una causa y un *sine qua non* lleva a la sección siguiente del discurso de Timeo, su tratamiento de los hechos brutos con que tuvo que enfrentarse la razón durante la creación.

El significado de la primera sección del discurso

Estábamos de acuerdo en que el *Timeo* es un manifiesto racionalista; esto es, se compromete a mostrar que la creencia de que el mundo está ordenado racionalmente es sostenible. Sin embargo «racional» es una palabra que tiene muchos matices de significado. Ahora hemos de preguntar en qué sentido o sentidos es racional el mundo de Timeo.

Podemos empezar por recordar que el Artífice no es responsable de la existencia del mundo físico, sino sólo de su buen orden. Por lo tanto está en cierta medida en la posición del bibliotecario que no cree en los libros, pero cree que si uno tiene libros mejor estarán ordenados. Es más, quizá esté en una posición peor; pues el bibliotecario, aunque no sea un hombre de libros, consultará las necesidades de éstos al diseñar su ordenación. El Artífice de Timeo está (o puede que esté) más bien en la posición de la asistenta que ordena algunas de las posesiones de su patrono sin conocer el objeto de ellas. No puede, por ejemplo, colocar los papeles del escritorio de acuerdo con un orden dictado por el significado de los papeles, pues para ella no tienen ningún significado. Su concepción de una colocación ordenada tendrá que ser externa, por así decir, al significado de los objetos colocados; de hecho los amontonará en pilas netas donde se mezclarán los formularios del impuesto sobre la renta y los apuntes sobre gramática francesa. Igual le ocurre al Artífice de Timeo. Su concepción de una disposición ordenada probablemente es externa al sentido de las cosas ordenadas. Verosímilmente su criterio de lo que es racional es un criterio altamente abstracto, tal que podría ser aplicado a un universo en el que ni siquiera existieran cosas físicas. Que tenga que haber X (siendo los X cosas físicas) no puede ser una exigencia de la razón, sólo puede serlo que, haya las cosas que haya, han de mostrar ciertas características A, B, y C (donde A, B y C son características que no están confinadas a las cosas físicas). Así para hacer la discusión más concreta, si Platón aplica consecuentemente su tesis de que el Artífice no es responsable de la existencia de lo físico, tendremos que esperar que también sostenga que la razón exige que haya seres racionales, pero no que la razón exige que debe haber hombres.

Con bastante seguridad encontramos que entre las consideraciones que mueven al Artífice una es que las figuras y patrones regulares son preferibles a los irregulares. Por consiguiente, un sentido en el cual es racional el mundo de Timeo es que contiene objetos esféricos que describen trayectorias circulares a distancias aritméticamente elegantes. Esto se podría considerar como una especie estético-matemática de racionalidad (sin pretender que «estético» implique que los objetos redondos parecen más bonitos). La extraña actividad mediante la cual el Artífice señala intervalos en la cinta de existencia, mismidad y diferencia mezcladas, a partir de las cuales hace el alma del mundo parece tener que ver con la regularidad estético-matemática. Pero seguiremos luego con esto.

Entretanto también parece haber lo que podríamos llamar racionalidad físico-matemática en la construcción del mundo. Me refiero a la doctrina de que la constitución del cuerpo del mundo es como es porque un grupo de elementos forma una unidad coherente cuando entre sus miembros se da una proporción geométrica. Llamo a esto «físico-matemático» porque parece como si Platón estuviera proponiendo aquí (quizá a la ligera) una doctrina física, al efecto de que siempre se encontrará que se da una proporción geométrica entre algunos aspectos de los miembros de un grupo coherente; y, si está haciendo eso, uno sospecha que él pretendería que este hecho se debe, de algún modo, al hecho de que la proporción geométrica tiene las propiedades matemáticas que tiene. Según esta interpretación el Artífice está obligado a ordenar su material en cuatro tipos elementales, dándose entre ellos de algún modo una

proporción geométrica por el hecho de que de lo contrario les faltaría cohesión, siendo la explicación de este hecho, en último término, matemática. Por otro lado no confío mucho en esta interpretación (aunque no puedo encontrar otra mejor); pues en esta parte de su discurso se supone que Timeo describe no las necesidades impuestas al Artífice por la existencia de material físico, sino los valores, por así decir, que determinaron lo que hizo con aquél; y un hecho del tipo que he descrito parece que encaja mejor en la primera de estas categorías, y por consiguiente en la segunda parte del discurso de Timeo. (En efecto, como se verá, esto lo leeremos allí; véase abajo, p. 225.) Por otro lado, podríamos decir que una necesidad de tipo matemático no constituye un hecho *bruto*, y los hechos que componen la segunda sección son brutos.

A continuación hallamos que el Artífice concede alguna fuerza a lo que parece ser un tercer tipo de razón. Al tener ante sí el material físico lo ordena (el orden es mejor que el desorden) y de este modo se encuentra entre sus manos algo que se podría llamar un cuerpo[37]. Puesto que una cosa inteligente es mejor que una ininteligente, y dado que una cosa inteligente ha de tener alma (30 b 3) le da un alma, y así tiene una criatura viviente. Hecho esto el modelo que tiene que mirar para perfeccionar los detalles de la creación es la *criatura-viviente-idad*; y así el universo tiene que ser único igual que el universal genérico es único, y ha de contener en sí mismo criaturas vivientes subordinadas igual que el universal genérico contiene universales específicos.

La interpretación literal de esto es que hay un tercer sentido de «racionalidad», a saber, aquél en que una cosa física está ordenada racionalmente si se «asemeja» a una forma. Sin embargo, probablemente la idea es la siguiente. La mente es esencialmente consciente de todos los modos posibles de existencia, y entre ellos es consciente de que un modo de existir es existir como una criatura viviente. La mente también es consciente de que esta posibilidad se puede realizar de numerosos modos diversos. En consecuencia, al ordenar un caos físico lo que haría la mente sería actualizar los varios modos posibles en que es posible existir como criatura viviente. Es imposible actualizar la posibilidad genérica de la criatura-viviente-idad en una especie determinada de criaturas vivientes, pues tendrían que ser *genéricas:* ni celestes ni terrestres, ni de fuego ni de tierra... sino todo y nada a la vez. La posiblidad genérica sólo se puede actualizar en la creación de un sistema de tipos específicos de criaturas vivientes. Por alguna clase de principio de imparcialidad es conveniente que se actualicen todas las versiones posibles de criatura-viviente-idad para constituir el sistema que actualiza la posiblidad genérica; al crear alguna pero no todas las versiones posibles la razón mostraría parcialidad. Por lo tanto, habiéndose lanzado a la creación de criaturas vivientes, la razón está comprometida a actualizar todo el panorama de versiones posibles de este tipo.

Sin embargo sería erróneo dejar esto así, pues implica que la decisión

de crear criaturas vivientes fue arbitraria y que el Artífice pudo igualmente haber actualizado un panorama de posibilidades por completo distinto. Al contrario, está claro que la criatura-viviente-idad tiene un lugar especial en el esquema de Timeo. Es patente que la razón tiene un interés en la creación de criaturas vivientes; o, en otras palabras, se recomienda por sí mismo ante la mente que debe haber seres inteligentemente autoactivados.

Para resumir las conclusiones alcanzadas hasta ahora, el mundo de Timeo es racional en tres sentidos. Primeramente, contiene dos cosas en cuya existencia (dado que ha de existir algo físico) tiene interés la razón, en particular, las criaturas vivientes, y las figuras y otros patrones ordenados que caracterizan los constituyentes y comportamientos de sus cuerpos. En segundo lugar, es racional porque se conforma al «principio de imparcialidad» de acuerdo con el cual todo el panorama de posibilidades ha de ser realizado mediante la realización de todas sus versiones específicas y su conjunción en un sistema autoactivado. En tercer lugar (quizá) es racional porque reconoce el peso de las necesidades físico-matemáticas que gobiernan la creación de los objetos físicos. Un constructor de universos incompetente, por así decir, podría haber olvidado que ha de satisfacerse la proporción geométrica, y tal universo sólo se hubiera mantenido a base de parches continuos; este no es el caso del nuestro[38].

Se podrían iluminar más los sentidos en que es racional el universo de Timeo considerando el significado de la creación del alma. Podemos comenzar por recordar que el alma del universo, y las almas de las criaturas vivientes subordinadas que contiene, están creadas con los mismos ingredientes (existencia, mismidad y diferencia) y de acuerdo con los mismos patrones. La señalización a intervalos de la cinta y su división en dos anillos, uno de los cuales es subdividido posteriormente, es característica de todas las almas inmortales hechas por el Artífice. De estos dos anillos dice Timeo, hablando del alma del mundo (36 c-d), que el Artífice dió a uno el movimiento de la mismidad y la similaridad (pues lo dejó indiviso y uno) mientras al otro le dió el movimiento de la diferencia seccionándolo en siete órbitas. Más aún, procede a asignar funciones a las rotaciones de la mismidad y la diferencia (37). Lo que dice realmente (37 a 2-c 5) es muy oscuro, pero el núcleo parece ser aproximadamente lo siguiente: Debido a que el alma está hecha de existencia, mismidad y diferencia, y debido que que está subdividido proporcionadamente, es capaz de discernir correctamente dónde y cómo se dan las relaciones de mismidad y diferencia, tanto en el caso de los mutables particulares como en el caso de los objetos inteligibles. El conocimiento, o discernimiento de estas relaciones entre universales, es responsabilidad de la rotación de mismidad, mientras que la creencia correcta, o discernimiento de la mismidad y diferencia divisibles entre particulares sensibles, es responsabilidad de la rotación de diferencia;

esto es, la órbita de las estrellas fijas es responsable del conocimiento, la órbita de los planetas de la creencia correcta.

Esto es en parte relativamente fácil y en parte es muy difícil. La función del alma es la autoactivación inteligente, y para este propósito un alma debe captar a la vez los principios a los cuales debe conformarse y la situación particular a la cual debe de tiempo en tiempo aplicarlos. Necesita, por consiguiente «conocimiento» y «creencia correcta». Conocer, por ejemplo, la justicia, es captarla como algo real, ver qué hace que sea lo que es y qué la diferencia de todo lo demás; es, por tanto, captar su existencia, mismidad y diferencia indivisibles. Aplicar la justicia a casos particulares es ser capaz de ver qué significa la justicia cuando está encarnada en una acción, ser capaz de detectar su presencia en acciones similares y su ausencia en la acciones que son disimilares en ese respecto. El poder de la creencia correcta depende, por consiguiente, del reconocimiento de la existencia, mismidad y diferencia divisibles de los universales[39]. Por lo tanto se puede decir que el conocimiento y la creencia correcta consisten en la aprehensión de la existencia, mismidad y diferencia indivisibles y divisibles, y por esto es por lo que éstos son ingredientes de aquello que ha de ejecutar el conocer y el creer. En el caso del alma del universo en ejercicio de estas potencias consiste, se supone, en conformar su conducta a las exigencias de la razón, lo cual requiere que debe «ser consciente» a la vez de las leyes que gobiernan la conducta de sus miembros y de su situación en un momento dado.

Sin embargo no es solamente en virtud de sus ingredientes por lo que el alma del mundo es capaz de realizar sus funciones cognitivas, sino también por virtud de su «subdivisión proporcionada» (37 a 4). Esto se refiere probablemente a la señalización de intervalos en la cinta. Lo que en seguida sorprende aquí es que el significado de estos intervalos parece musical en el sentido de que este sistema particular de razones parece elegido con preferencia sobre cualquier otro conjunto coherente porque se encuentra en la escala diatónica. Pero, ¿qué tiene que ver con la música la capacidad del universo para activarse inteligentemente? Los astros han de viajar en círculos, no tienen que cantar. Probablemente la respuesta a esta pregunta se encuentre en la siguiente dirección. La escala diatónica es el material a partir del cual se pueden construir secuencias ordenadas o «armoniosas» de sonido. Basándonos en la presuposición de que el orden discernible empíricamente depende de un orden subyacente enunciable en términos matemáticos, podemos concluir que el conjunto de razones correlacionado con la escala diatónica constituye un orden subyacente. De esto podemos inferir que cualquier cosa ordenada de acuerdo con estas razones mostrará «armonía» en su comportamiento. Por tanto es de suponer que estas razones están de algún modo incorporadas en algún rasgo de la disposición de los cuerpos celestes[40]. Platón no nos dice qué rasgo (después de trazar las líneas en la

cinta no hace más uso de ellas). Al tener «armonía» en sí misma (de un modo u otro) el alma del universo es capaz de reconocerla y conformarse a sus exigencias. Por consiguiente, el significado de la división de la cinta en intervalos no reside en ningún significado musical ni astronómico que pudieran tener los intervalos, sino en el hecho de que al estar subdividida «armoniosamente» tiene por ello el poder de responder a la «armonía». En el caso del alma del mundo parece ser el caso que las subdivisiones representan algún rasgo astronómico, mientras que en las otras almas esto no puede ocurrir. La «armonía» se expresará en la autoactivación de los seres humanos no por un sistema de órbitas circulares ni tampoco exclusivamente por la producción de música sino por todas estas actividades que son «armoniosas» porque de algún modo incorporan los principios de orden que también están incorporados en las disposiciones de los cuerpos celestes y en las longitudes de las cuerdas requeridas para producir las notas de la escala diatónica. Aquí vemos, por consiguiente un caso más de algo que ya observamos anteriormente, a saber, la idea de que el mismo principio formal puede tener más de una encarnación material.

Ahora hemos dado cuenta de los ingredientes del alma y de los intervalos de la cinta. Aún tenemos que preguntar por qué la cinta es partida en dos con las que se forman dos anillos, uno de los cuales es subdividido ulteriormente, por qué se dice que un anillo recibe la rotación de la mismidad y el otro la rotación de la diferencia, y por qué la rotación de la mismidad tiene a su cargo el conocimiento y la rotación de la diferencia la creencia correcta. La respuesta obvia a la primera pregunta es que el alma del mundo es su autoactivación ordenada, y que en la autoactivación del mundo está la órbita de las estrellas fijas que arrastra consigo las órbitas de los demás cuerpos celestes. El «alma» por tanto consiste en estas dos órbitas. Esta no es una respuesta completa, porque estas rotaciones son un rasgo de todas las almas, y no hay nada en la autoactivación del hombre que corresponda a los movimientos de los cielos[41]. Se puede, pues, suponer que las dos rotaciones se presentan en el alma humana metafóricamente (por no mencionar la del sol). Pero, ¿cómo hemos de convertir esta metáfora? La respuesta a esto la da sin duda el hecho de que la rotación de mismidad (me pregunto si en realidad Timeo no querría decir «indivisibilidad») tiene a su cargo las relaciones entre universales, mientras que la rotación de diferencia («divisibilidad») tiene a cargo las relaciones entre particulares. Las dos «rotaciones» del alma humana son dos funciones intelectuales, el acto simple mediante el cual vemos que la X-idad es autoconsistente y por completo distinta de la Y-idad, y los múltiples actos fragmentados mediante los cuales reconocemos las cosas X y las separamos de las Y. (O quizá —o «y quizá»— los actos fragmentarios mediante los cuales reconocemos y separamos la X-idad y la Y-idad en sus versiones específicas.) Por el momento muy bien. Pero, ¿por qué llama Platón a la

órbita de las estrellas fijas la rotación de mismidad y a la órbita de los otros cuerpos la de diferencia? Una vez más la respuesta evidente es que hay una revolución autoconsistente de los cielos que transporta las estrellas fijas, mientras que la revolución que acontece dentro de esta revolución está subdividida en las siete órbitas del sol, la luna y los planetas, de modo que la primera revolución es autoidéntica o indivisa, mientras que la otra está dividida, es una «unidad en la diferencia». Pero si es esto todo lo que hay apenas existe la más tenue conexión entre «la rotación de la mismidad y la diferencia» cuando se usa a propósito del alma del mundo y la misma expresión referida a otras almas. Es poco más que un juego de palabras.

Seguro que es más que un juego de palabras. Seguro que la idea es algo de este estilo. La autoidentidad perfecta es característica de las cosas que la mente ha de aprehender, pero también lo es su diversificación en las encarnaciones (por ejemplo, la belleza en sí misma es por completo auto-consistente; tal como existe en sus instancias está diversificada). En correspondencia con estos dos rasgos de los universales existen dos funciones intelectuales que nos permiten conocer los universales «en sí mismos» y «en sus encarnaciones»; podríamos llamarlas función unitaria y función diversificada. Siendo éste el caso es apropiado en cierto sentido que estas dos funciones sean *expresadas* o *simbolizadas* en la autoactivación del universo, o, en otras palabras, en sus movimientos. La órbita de las estrellas fijas es denominada rotación de mismidad no sólo porque *es* simple y autoconsistente, sino porque *siendo* simple y autoconsistente simboliza la autoconsistencia de la función unitaria igual que la diversidad de las órbitas que componen la rueda menor simbolizan los rasgos lógicos de la función diversificada del pensamiento.

Si se le da la vuelta a este punto, lo que dice es que el Artífice hizo que los cielos ejecutaran la danza que ejecutan porque las propiedades formales de la danza, dominando la unidad sobre la diversidad y transportando consigo la diversidad, simbolizan las propiedades formales de la inteligencia. Aquí, pues, finalmente, hemos llegado a otro sentido en el cual es racional el mundo de Timeo. Es racional porque su patrón global simboliza las propiedades formales de la racionalidad. Esta misma noción de que la propiedad simbólica es una consideración de peso para un creador inteligente se halla también en 38 b, donde se dice que el Artífice da a la criatura viviente que ha de contener a todas las criaturas vivientes la figura adaptada y afín, es decir, la forma que contiene todas las formas. En otras palabras, el mundo fue hecho esférico porque se pueden inscribir en una esfera todas las figuras regulares, de manera que la figura esférica del mundo simboliza el hecho de que contiene todo.

Para resumir este estudio hemos encontrado cuatro sentidos en los cuales es racional el mundo de Timeo, cuatro especies de consideraciones que se ha de esperar sean de peso para un creador inteligente.

En primer lugar, el mundo contiene cosas en cuya existencia tiene interés la mente; almas, figuras regulares y «armonías» cuya expresión queda garantizada por la construcción en el alma de razones armoniosas. (Su expresión está menoscabada en el hombre, como nos va a decir Timeo en 42-4, por la conmoción de la encarnación, pero podemos y debemos recuperar la armonía en nuestras almas. En los cielos los cuerpos de fuego de las estrellas no ofrecen impedimento a la expresión de la armonía.)

En segundo lugar, el mundo se conforma al principio de imparcialidad de acuerdo con el cual si hay que crear alguna criatura viviente hay que crear todas.

En tercer lugar, el mundo se conforma a todas las necesidades físico-matemáticas que pudiera haber.

En cuarto lugar el diseño del universo es tal que con su movimiento da expresión externa simbólica a la doble existencia, unitaria y diversificada, que poseen los universales u objetos del pensamiento una vez determinado que se han de encarnar en múltiples particulares.

B) *La segunda sección del discurso de Timeo; con lo que se tiene que enfrentar el Creador*

La sección segunda del discurso de Timeo va del 47 al 68. Esta sección se ocupa de lo que Timeo llama *anankê*. Ha descrito, nos dice, «cosas hechas por la pericia de la razón», y ahora debe describir «lo que acontece por la *anankê* ». Pues la génesis del mundo ordenado es asunto de que la razón persuada a la *anankê* de modo que la mayor parte de lo que ocurra esté orientado hacia lo mejor. La palabra *anankê* se traduce correctamente por «necesidad». Sin embargo, puesto que ya hemos usado esa palabra para referirnos a la necesidad racional o lo que es mejor, parece conveniente usar expresiones como «lo dado» o «el hecho bruto» para traducir *anankê*. Timeo distingue lo que debería ser de lo que no podemos evitar, o aquellas cosas que existen porque el Artífice las pretendió de aquellas cosas que existen debido a la naturaleza del material con que tuvo que trabajar.

Timeo describe el hecho bruto como una «causa errante». Igual que errar es viajar sin rumbo ni razón, así, pretende que entendamos, no hay rumbo ni razón en lo que se debe al hecho bruto. Así, si preguntamos a un carpintero por qué cepilla en una dirección y no en otra, habrá dos componentes en su respuesta. Uno es que desea producir cierto resultado, otro que la madera tiene ciertas propiedades. Por lo que respecta al carpintero hay una razón para cepillar a favor de la veta (el deseo de producir una superficie pulida), pero la madera no tiene ninguna razón de ser así; es simplemente algo que no podemos evitar. Así, los principios de la carpintería dependen de la interacción entre lo que se desea y lo que no se puede evitar, o entre el bien y la *anankê*. De este modo es como

pretende Timeo que entendamos la contribución de la *anankê* a la creación del mundo.

Ahora procede (con muchas protestas sobre la oscuridad del tema y la incertidumbre de sus conjeturas) a introducir una nueva entidad básica a la que da eventualmente el nombre de *jôra* o espacio. Hasta aquí se las ha arreglado con dos tipos de entidades básicas, los universales como ejemplares y los particulares que en algún sentido los «imitan» o se adaptan a ellos. Ahora necesita una tercera entidad, en particular, aquélla en la cual tienen lugar los cambios, su «recipiente», «abrigo» o «lugar».

Esencialmente la razón de Timeo para esto es que la naturaleza es un teatro de cambios en el que siempre están sucediendo procesos. No podemos, dice (49 d), señalar una cosa y decir «Esto es fuego», porque los elementos se transforman unos en otros. Podemos encontrar una instancia de fuego y decir: «El fuego es como eso ahora», pero no podemos decir de una cosa que está cambiando que es fuego; ígnea sí, pero no fuego. Un universal puede ser instantaneizado momentáneamente por un particular, pero no puede *ser* un particular. El *esto* referido en «Esto es fuego» no es el universal *fuego;* más bien es *algo* que es, por un momento, ígneo. Sin duda estaría fuera de lugar explicar a Timeo que el «es» de «Esto es fuego» no es igual que el «es» de «Este es López» (pues no implica identidad). Sin embargo él habría tenido la sensación de que algo de esto quedaba. Ahora es fuego, pero puede cambiar. Sí, pero, ¿qué cambia? La igneidad no cambia; desaparece. Sí, pero, ¿de dónde? De la cosa que era ígnea. Pero, ¿qué era esa cosa? Puesto que mediante el cambio ella puede perder todas sus propiedades, ¿qué es el «ella» qué cambia? Parece que de esto podemos inferir, como dice Timeo, mediante «un razonamiento bastardo» [42], que debemos postular algo que no tiene propiedades suyas (pues ha de ser capaz de recibir todas las propiedades), y cuyas partes constituyan las entidades permanentes que sufren el cambio. Por lo tanto es como si su naturaleza fuera la de un material plástico que continuamente se moldeara en figuras diferentes. Las propiedades que, de tiempo en tiempo, se encuentran en un objeto son imitaciones o reflejos de las propiedades universales; aquello en lo que aparecen estos reflejos es el material plástico carente de propiedades del cual estamos, o deberíamos estar, hablando cuando señalamos a algo y decimos «esto», «ellos», o alguna otra palabra que implique substancialidad o permanencia. Cuando una persona modela oro o cera en cuadrados y círculos, aunque de vez en cuando produzca instancias aceptables de estas figuras, no está haciendo cuadrados ni círculos. Lo que está trabajando es su material, que debemos distinguir de las figuras en que lo modela. Igual pasa con la naturaleza.

Pero el oro y la cera son cosas definidas, cada una de las cuales posee una naturaleza propia que se puede conocer y no «captar mediante razonamiento bastardo». La noción de algo en lo cual surgen las instancias de las propiedades, pero que es el material último de todas las cosas y por tanto no posee propiedades suyas propias, es una noción por completo diferente, y que sugiere naturalmente la idea de espacio. Pues también el espacio es algo y nada. Nadie puede negar que existe, y sin embargo no se lo puede ver o tocar; en efecto, no «está ahí» —todo lo que está ahí está en el espacio. Así, el espacio comparte el ambiguo carácter del recipiente de propiedades de Timeo. Una vez más Timeo está tratando de aislar ese rasgo de lo dado que hace necesario que haya mundo *físico* (y no sería el último filósofo que hace de la extensión la esencia de lo físico [42]). Probablemente se debe a razones de este estilo por lo que Timeo llama eventualmente a aquello que «proporciona sitio» al acaecimiento de instancias de las propiedades por el título de «espacio».

Pero cuando llega a describir la condición de las cosas antes de la creación del universo ordenado (a describir, en otras palabras, el elemento de hecho bruto) empezamos a preguntarnos si la palabra «espacio» no es metafórica. Pues el espacio es simplemente un sistema de relaciones, donde la «tercera fuerza» de Timeo más bien parece una cosa; pues ejerce efectos sobre sus contenidos.

Al principio, de acuerdo con Timeo (52 d) había *to on* o lo que es, una expresión usada en este lugar manifiestamente para referirse a las propiedades o términos universales. También había espacio; y en el espacio había acontecimientos *(genesis)*. Estos acontecimientos se hallaban sin orden ni concierto. De tiempo en tiempo, pero esporádicamente, surgía momentáneamente un desmayado parecido a una manifestación de fuego, agua o alguno de los elementos. Estos acontecimientos momentáneos y azarosos no eran ejemplificaciones aceptables de la flamigereidad o lo que fuera; no eran más «rastros de sí mismos» (53 b 2), rastros, en otras palabras, de las naturalezas que desplegarían los elementos cuando debieran su existencia a la obra ordenadora de la razón más bien que a la azarosa agitación del espacio.

Hasta ahora, pues, tenemos un «medio plástico» extenso llamado espacio, que no consta de los cuatro elementos sino que arroja de vez en cuando apariciones rudimentarias de las propiedades que han de tener los elementos cuando esté realizada la obra ordenadora. Entretanto el espacio ha de ser considerado como algo que constantemente se agita (y ésta es una razón por la cual apenas se le puede llamar *espacio*). Este atropella a su contenido, y la consecuencia de este atropellamiento es que lo similar tiende a agregarse a lo similar. Todas las apariciones rudimentarias de la flamigereidad tienden hacia la misma región y lo mismo pasa con las formas embrionarias de los demás elementos. La distribución, sin embargo, es «sin razón ni medida» (53 a 8).

Este es el elemento de hecho bruto con que se enfrentó la razón cuando empezó su obra creativa. Sobre esta condición insatisfactoria y desordenada actúa el Artífice. Lo que hace es «separar el caos imponiendo patrones de especies y números» (53 b 5). Su manera de hacerlo

parece aproximadamente la siguiente. En primer lugar, donde hay apariciones rudimentarias de igneidad (o de otro de los elementos) el Artífice toma el indicio y transforma las apariciones rudimentarias en auténticas: convierte el casi fuego en fuego real, la casi agua en agua real, y así sucesivamente. O al menos esto es lo que hace en la medida en que es posible; pues la obra en su conjunto es hecha «con toda la excelencia posible partiendo de ingredientes que no son excelentes». Luego, en segundo lugar, configurado ya el espacio en sus elementos, organiza estos elementos en determinadas relaciones mutuas (como aprendimos en la primera parte del discurso, cuando Timeo hablaba de la creación del cuerpo del mundo) de modo que formen un todo unitario. Esta obra es «ordenar en tipos».

Para entender lo que esto conlleva debemos preguntar sobre qué principios actúa el Artífice. La respuesta parece dada en la segunda mitad de 53, y ser la siguiente. El universo es un objeto tridimensional y sus contenidos han de ser sólidos tridimensionales. Esta es una consecuencia de lo que está dado *(anankê)*. Por otro lado la razón exige que estos sólidos sean regulares. Por lo tanto, si el universo tiene que estar compuesto de elementos, las partículas de cada elemento han de ser sólidos regulares. Si además la razón está interesada en la producción de objetos que puedan cambiar e interactuar entre sí de acuerdo con leyes naturales, entonces, la figura de la partícula asociada con un elemento debería poder resolverse en subpartículas que se puedan recombinar para poder formar las partículas de otro elemento. Por consiguiente Timeo empieza con dos subpartículas bidimensionales y construye con ellas cuatro partículas tridimensionales. Las dos subpartículas son triángulos, uno el isósceles con un ángulo recto y otro el formado trazando una perpendicular desde el vértice a la base de un equilátero. Los sólidos regulares que se pueden componer con estos dos triángulos son la pirámide, el cubo, el octaedro y el icosaedro. (El primero de los dos triángulos hace el cubo usando cuatro triángulos para cada cara y el segundo compone los otros tres sólidos.) Los cuatro sólidos regulares son, por tanto, las moléculas de Timeo, y los dos triángulos sus partículas fundamentales.

(Timeo de hecho no dice por qué elige estos dos triángulos fundamentales y estos cuatro sólidos regulares. Sin embargo parece muy probable que lo hiciera, como he dicho con una visión de la posibilidad del cambio químico. Esto lo hace más probable el hecho de que construye sus sólidos a partir de los triángulos de un modo que, desde el punto de vista de la geometría, es innecesariamente elaborado. Cornford ha argumentado convincentemente que esta elaboración tiene sentido en términos de la posterior explicación del cambio químico. Véase su *Plato's Cosmology*, pp. 230 y ss.)

Hasta ahora, pues, la naturaleza dada del espacio hace necesarios los objetos tridimensionales y las exigencias de la razón hacen deseable que

las partículas últimas tridimensionales sean sólidos regulares capaces de interactuar. Por consiguiente, el Artífice actúa ordenando el espacio en sólidos regulares. Al hacerlo crea los elementos. Por tanto hemos de considerar la creación del fuego como la creación de pirámides regulares; y en la medida en que fueron arrojadas del caos algunos aspectos primitivos de flamigereidad debemos considerarlos como pirámides toscas. El espacio, por tanto, en su condición primordial ha de ser considerado como algo formado irregularmente por toscos triángulos, combinados éstos a su vez circunstancialmente para formar rudas aproximaciones a los sólidos regulares. Probablemente la razón por la cual Timeo hace que el espacio se comporte de este modo en su condición primordial es que desea indicarnos que el Artífice no era libre de no crear los cuatro elementos. Ordenar el espacio de esta manera era, por así decir, cumplir con las exigencias de su naturaleza al mismo tiempo que con las de la razón.

Hasta ahora, las configuraciones irregulares del caos han sido reguladas y dispuestas proporcionadamente. Las cosas físicas resultan de este material, y para contarnos cómo surgen éstas Timeo pasa a describir una especie de química física. Da numerosos detalles y produce una explicación convincente del cambio natural que nos parece al estilo de Heath-Robinson. Por interesante que sea no la seguiremos en detalle. A grandes rasgos, procede como sigue. Usa dos principios fundamentales. El primero de éstos es el movimiento del espacio, ya mencionado. Este tiende a separar las moléculas en sus especies (ya hizo lo mismo con las rudas moléculas primordiales), el modelo que usa Timeo para ilustrar este proceso es la criba en que cernemos la mies con cascarilla de modo que ésta y el grano tiendan a separarse por su diferencia de peso. El movimiento así impartido a las partículas continúa indefinidamente porque el universo es una esfera finita, y por tanto las moléculas que salen de la circunferencia vuelven de nuevo dentro. Este movimiento perpetuo es motivo central del cambio natural (52 y 57-8). El segundo principio, puesto en acción por el primero, es las propiedades dinámicas de las formas de las moléculas. Así, el fuego es el más cortante y destructivo de los elementos porque una pirámide tiene esquinas agudas y puede hacer daño a todo aquello con lo que choque, mientras que la tierra es el más estable porque sus moléculas son cubos, y el cubo es el más estable de los sólidos regulares (55-6).

En términos de estos dos principios Timeo puede dar cuenta del cambio químico. Las moléculas están en movimiento debido a la agitación del espacio y, cuando chocan unas con otras, tienden a fragmentarse una a otra en triángulos, que tienden a recombinarse en cualesquiera sólidos regulares que más abunden en las cercanías (57. Imagino que la razón de esto último es geométrica. Probablemente se piensa que en una región ocupada sobre todo, por ejemplo, por octaedros compactamente unidos y amontonados, es más fácil acomodar un octaedro que nin-

gún otro sólido. Sin embargo Timeo es muy oscuro en este punto).

Ahora se introduce una nueva complicación, en particular, que las partículas fundamentales, y por tanto las moléculas, son de tamaños diferentes. Esto significa que hay diferentes tipos de fuego y de los demás elementos (57 c). Todo esto reunido permite explicar a Timeo la constitución de todo el panorama de los objetos naturales. Las propiedades ordinarias de las cosas se pueden presentar como resultado del movimiento, de las propiedades dinámicas de las moléculas y de los cambios químicos que éstas engendran. Así, la dureza es firmeza, que resulta de la estabilidad de las moléculas. El peso se debe a la tendencia de una cosa a moverse hacia la región ocupada por substancias afines, de lo cual proviene que las cosas ígneas tiendan a moverse hacia la circunferencia y las cosas de tierra hacia dentro. El sabor de una cosa se debe a su efecto en la lengua, su color a su efecto sobre la columna de luz que sale del ojo[44] (58-68). Y así sucesivamente.

Esta ha sido una relación muy sumaria de la segunda sección del discurso, dedicada al hecho bruto. La tercera sección está dedicada a la cooperación entre la mente y el hecho bruto, y sus contenidos son principalmente la fisiología, la psicología y la ética. Parece que los hechos brutos con que se tiene que enfrentar la mente son las propiedades físicas y químicas de la materia,o, por hablar con algo más de precisión, aquellas propiedades físicas y químicas que una mente dedicada a ordenar es capaz de conferir a la materia a la vista de la naturaleza dada de la materia. Lo que pone la mente enfrentándose a estos datos es la bondad del universo, especialmente como se manifiesta en los organismos vivos que contiene.

Algunas observaciones referentes a la segunda sección del diálogo

a) *¿Qué es el «espacio»?* El «espacio» está dividido en triángulos, estos triángulos están combinados en sólidos regulares y las cosas físicas están hechas a partir de estos sólidos regulares. Nos vemos obligados a preguntar cómo hemos de concebir el «espacio» y los triángulos de que está formado.

La respuesta es ambigua. Por un lado los triángulos son simplemente triángulos, las moléculas simplemente configuraciones en el espacio. Si notamos la tentación de preguntar: «¿Triángulos de qué?» tenemos que resistirla. Son simplemente triángulos.

Estamos inclinados a encontrar esto increíble. Los triángulos y las pirámides, estamos inclinados a decir, son entidades geométricas, y no tiene sentido decir que las cosas físicas están hechas literalmente a base de entidades geométricas, de pirámides y cubos que son meramente pirámides y cubos y no volúmenes piramidales o cúbicos *de algo*. Deseamos que las pirámides sean volúmenes piramidales de igneidad, los cubos volúmenes cúbicos de terrenidad. Una entidad geométrica, decimos, es simplemente una región que podría ser ocupada por un cuerpo de figura apropiada. No tiene sentido suponer que los cuerpos están compuestos de entidades geométricas. Deseamos imaginar una igneidad que exista dentro pero no fuera de los límites de la pirámide, constituyendo los límites la diferencia de cualidad entre lo que está dentro y lo que está fuera de ella, igual que los límites de una pelota de cricket están constituidos por el paso de la piel dentro al aire, o lo que sea, que la rodea.

Para entender el Timeo debemos resistir esta exigencia. Debemos suspender la incredulidad y conceder que Timeo está tratando de explicar la naturaleza en términos de las figuras, y nada más que figuras, de sus partículas. Todas las propiedades son representadas como resultantes de las figuras en movimiento. La igneidad no es sino el modo en que una pirámide se comporta o colisiona. Si suponemos que la pirámide misma es una pirámide de fuego, igual que una pelota de cricket es una esfera de piel, entonces este fuego deberá su igneidad a las agudas esquinas de otras pirámides, y así *ad infinitum*. Más aún, si una pirámide fuera un volumen piramidal de igneidad no podría ser dividida en triángulos (¿triángulos de fuego?) que se pudieran recombinar en una molécula de agua. No hay ninguna mención de cuales son las propiedades que podrían rellenar los volúmenes de las moléculas de Timeo y que con ello constituyeran la diferencia entre lo que está dentro de ellas y lo exterior, y ciertamente *no podría* haber tales propiedades sin destruir la descripción de Timeo del cambio químico; pues éste depende de la posibilidad de fragmentar la molécula en sus triángulos componentes y recombinarlos en una molécula diferente, de modo que los triángulos deben ser neutrales en relación con las diversas propiedades básicas. Por tanto los triángulos son simplemente triángulos y los volúmenes simplemente volúmenes. La noción fundamental de Platón es la de las configuraciones del espacio, configuraciones que el espacio tiende a adoptar por propio acuerdo y en las cuales lo dispone el Artífice con mayor perfección al hacer lo tosco regular[45].

Esto nos puede parecer increíble, y puede tener raíces históricas en las matemáticas pitagóricas (pues los pitagóricos tenían unidades que cumplían la doble tarea de ser componentes de los números y componentes de las cosas). Pero no es simplemente un error primitivo de no distinguir la geometría de la física. Antes de condenarlo como tal podemos recordar dos cosas. Primeramente que cualquier descripción de la naturaleza (contrapuesta a su comportamiento) de las partículas últimas tiende a caer en dificultades; y en segundo lugar que la noción de que se pueden aceptar las configuraciones espaciales como últimas aparece hoy día en algunas exposiciones divulgatorias de la relatividad.

Estamos preguntando si el «espacio» de Timeo es espacio. Hasta

ahora, en tanto estemos dispuestos a suspender la incredulidad y a admitir que las cosas pueden estar hechas de volúmenes, la respuesta es «Sí». Pero por otro lado hay algunas consideraciones que nos hacen desear decir que sería más apropiada una palabra como «materia». No es sólo que las cosas físicas están formadas por las figuras que adquiere el «recipiente»; es que el «recipiente» mismo tiene una vida propia —pues su movimiento es parte esencial de la narración.

Seguramente la verdad es que Platón se ha introducido en una posición donde no hay mucho espacio lógico para maniobrar; y hace lo más que puede con el que hay. Se necesita el «recipiente» porque las instancias de las propiedades tienen que existir en algo, y tiene que ser lo más parecido posible a nada porque tiene que ser neutral en relación a las propiedades. (Timeo lo compara a la base usada por un fabricante de perfumes, que tiene que ser inodora para poder servir de base indiferentemente a todo perfume. 50 e.) Pero por otro lado tiene que representar un papel en la explicación del cambio. En efecto, Timeo dice (*loc. cit.*) que «no tiene figura» y está «fuera de todas las especies». Pero esto apenas puede significar que carece absolutamente de propiedades de ningún tipo (pues entonces sería simplemente espacio, y el espacio no puede hacer nada), ni puede significar que es absolutamente informe (pues adquiere por sí mismo toscas configuraciones). La noción de una substancia plástica, que también usa Timeo, ofrece la otra cara de su ambiguo significado. Al recipiente le faltan figuras determinadas y propiedades inteligibles, y en ese sentido está «fuera de todas las especies». Sólo puede ser captado mediante un razonamiento bastardo, aunque represente un papel en la explicación; es una entidad de compromiso, el fantasma de lo «ilimitado» pitagórico, el germen de la «materia» de Aristóteles y del «algo, no sé qué» de Locke. Pero al mismo tiempo también es espacio.

b) *¿Cuál es el elemento del hecho bruto?* ¿Creó el Artífice los cubos y las pirámides porque era un modo pulcro de organizar el espacio, y luego procedió a hacer lo mejor que pudo con las propiedades resultantes del método de colocación? O, ¿eran elegidas las formas impuestas al espacio porque pueden confabularse para producir el mundo natural? ¿La parte jugada por el hecho bruto es simplemente la existencia del espacio, o es las propiedades de los elementos?

Sospecho que también aquí la respuesta es ambigua. Uno se siente inclinado a responder que la *anankê* consiste en las propiedades de los elementos, o materiales a partir de los cuales están hechas las cosas. Después de todo, las propiedades de los elementos se describen en la sección dedicada a la *anankê*, mientras que la sección dedicada a la cooperación de la razón y la *anankê* describe cómo fueron construidos los hombres y otros organismos a partir de estos elementos. Por otro lado aquello con lo que se enfrentó la razón al principio no era los elementos ordenados, sino simplemente el espacio. Si el Artífice hizo los elementos,

¿cómo pueden figurar entre los datos con que se tuvo que enfrentar? Se podría responder a esto observando que el espacio ya al principio mostraba «rastros» de las propiedades de los elementos, y que esto limitó la actividad del Artífice. Pero ésta no es una respuesta completa, pues se le puede salir al paso preguntando por qué Timeo postula los «rastros».

La cuestión es: ¿qué hay en el mundo natural que Platón considera bruto e ininteligible? ¿Es el hecho de que hay cosas extensas o el hecho de que las cosas están hechas de tierra, aire, fuego y agua? Expresada así la pregunta, uno está inclinado a elegir la primera respuesta. Es el espacio, y no el fuego, lo que sólo se puede captar mediante un razonamiento bastardo, y la tierra, el aire, el fuego y el agua son simplemente lo que se obtiene si configuramos el espacio en sólidos regulares. Por lo tanto son productos del ordenamiento y no de lo que es ordenado. No obstante la respuesta está en conflicto con el hecho evidente de que los elementos son descritos en la sección dedicada al hecho bruto.

Quizá la posición sea ésta. El Artífice se enfrenta con tres tipos de necesidades, fáctica, físico-matemática y teleológica. La necesidad fáctica consiste en la existencia de un continuo tridimensional caótico. Todo lo que se haya de hacer se ha de hacer en él. La necesidad físico-matemática consiste en los modos en que se puede rellenar un continuo tridimensional con sólidos regulares y las propiedades dinámicas que han de poseer los sólidos elegidos. La necesidad teleológica consiste en la restricción ejercida sobre la voluntad del Artífice por hechos tales como que el orden es preferible al desorden y que los seres inteligentes son preferibles a la materia inerte. Debido a que el orden es preferible al desorden y debido a que se enfrenta a un continuo tridimensional, está forzado a crear en él sólidos regulares. Esto significa que se enfrenta con un conjunto de partículas y el patrón de comportamiento correlacionado con el conjunto elegido. Sin embargo le queda lugar para maniobrar en dos sentidos. En primer lugar (tendríamos que suponer) es libre de elegir el conjunto de sólidos regulares a crear. Así, podría haber creado esferas, cubos y dodecaedros, o nada más que esferas. Pero, en segundo lugar, tiene libertad para determinar las proporciones entre los elementos (qué cantidad de fuego, cual de tierra, etc.) y también su distribución inicial. Ahora, cuando Platón habla de que la inteligencia colabora con la *anankê* parece sólo tener en mente la segunda de estas dos libertades. El Creador es libre de disponer la tierra, el aire, el fuego y el agua de modo que se produzcan los mejores resultados. Platón no parece reconocer la primera libertad. ¿Por qué no?

Se podría traer a colación una explicación oficial de esto. Anteriormente aprendimos que para hacer una unidad tridimensional necesitamos que se dé una proporción geométrica entre cuatro términos. Este hecho físico-matemático nos exigirá usar en el ordenamiento cuatro sólidos regulares. Pero sólo hay cinco sólidos regulares que se puedan inscribir en una esfera, por lo tanto sólo cinco sólidos regulares entre los cuales

elegir. De éstos usa cuatro el Artífice, y hay una razón para que no use el quinto (el dodecaedro). Esta es (55 c) que el dodecaedro ya fue usado para la forma del universo (el universo es una esfera y un dodecaedro es razonablemente esférico). Pero si esto significa que de hecho el Artífice no tenía elección en la creación del conjunto de sólidos regulares; tenía que haber cuatro y uno ya estaba registrado. Esto explica por qué se puede dar por supuesto que si la razón se enfrenta a un caos tridimensional tendrá que organizarlo sin más remedio en tierra, aire, fuego y agua; y es por esto por lo que la existencia de éstos es parte de lo dado.

Pero esta explicación es evidentemente muy superficial. Claramente no hay ninguna razón convincente para no crear partículas dodecaédricas[46], incluso si concedemos que era necesario que hubiera al menos cuatro tipos y que todos debían poderse inscribir en una esfera. Está claro que es necesario complementar esta explicación oficial con una no oficial. Esta seguramente es que cualquiera que fuese el conjunto de sólidos regulares la selección tendría que ser arbitraria. En un nivel estético-matemático la razón ve que las cosas deben estar pulcras; a un nivel teleológico ve que deben existir animales racionales. Pero hay muchos modos de ordenar las cosas y también (por lo que Platón sabía) muchos modos de hacer animales racionales. La pregunta «¿Cómo puedo diseñar un animal racional?» no puede abordarse hasta no saber con qué cuento para hacerlo. Dado un conjunto de elementos produciré un diseño, dado otro conjunto produciré otro. La especificación «animal racional» es demasiado abstracta para implicar un diseño particular y con él un conjunto de materiales. Por tanto, antes que la razón pueda empezar a obrar en el nivel teleológico «persuadiendo a la *anankê*» para que permita la producción de animales racionales, ha de conocer con que materiales puede contar para actuar. Pero el requisito estético-matemático del orden no especifica los materiales, pues hay muchas disposiciones ordenadas. Por consiguiente, el conjunto de materiales no está especificado por ningún fin. En consecuencia, la mano del Artífice ha de estar forzada en la elección de este conjunto; y Timeo indica que éste es el caso dotando al espacio de una tendencia primordial a adoptar las figuras de los cuatro elementos elegidos. Esto conduce al resultado extraño y más bien confuso de que se representa al Artífice como ejecutor de un acto aparentemente libre de creatividad racional al ordenar los elementos, mientras que los resultados de este acto libre forman parte de los hechos brutos con que se enfrenta la razón en su trabajo creativo. La solución de este rompecabezas es que la creación de los elementos es en gran medida cuestión de rutina dada la naturaleza inicial del espacio de la cual no dispone libremente el Artífice en este estadio.

Se podría expresar de este modo el dilema de Platón. Si hace que el espacio antes de la creación conste de tierra, aire, fuego y agua, entonces le atribuye a la materia misma el poder de autodisponerse ordenadamente. Pero esto es hacer racional a la materia. Por el contrario, si hace que la elección de estos elementos sea un acto puramente racional, entonces tiene que explicar por qué fueron elegidos estos elementos; y explicar esto sería atribuir a la razón un interés en la existencia de la tierra, el aire, el fuego y el agua; y eso nunca se puede hacer. En lo más que se puede interesar la razón a ese nivel es en la pulcritud. Por consiguiente Platón intenta, sin demasiada convicción, hacer que el interés por la pulcritud desemboque inevitablemente en la existencia de la tierra, el aire, el fuego y el agua. Naturalmente es incapaz de hacer pasar por buena esta inevitabilidad. La raíz del problema es la creencia en que la razón tiene miras demasiado amplias para ocuparse de la existencia de las cosas físicas.

Hay un pasaje muy oscuro en las *Leyes* (903 a 3-904 a 4) que podríamos considerar antes de abandonar este punto. Aquí Platón parece decir que la existencia de las leyes físicas y químicas no hace más difícil sino más fácil la tarea del gobierno moral del universo. Pues si todo pudiera proceder de todo, habría una variedad infinita de combinaciones posibles. La posición actual, en la cual el cambio solo tiene lugar por disolución y composición (esto es, tales procesos según los describe Timeo), hace las cosas más fáciles limitando las posibilidades. De hecho la existencia de leyes naturales en un sentido restringe pero en otro facilita la realización de los fines morales. Por lo tanto, aunque es cuestión de hecho bruto que existan los cuatro elementos (y con ellos las la física y la química), esto es un hecho bruto simplemente en el sentido de que su existencia es algo en lo que la razón no está interesada. De esto no se sigue que su existencia sea un obstáculo positivo para los propósitos de la razón.

c) *El movimiento del espacio.* ¿Cómo se las arregla el espacio para moverse por propio acuerdo? Pues, ¿no es cierto que sólo las almas pueden iniciar el movimiento de cosas? Esto ha llevado a algunos a suponer un elemento irracional en el alma del universo responsable de los movimientos desordenados del caos. Pero en términos del mito esto es imposible; Timeo tiene el caos en movimiento desordenado antes de que sea creada el alma del universo. El elemento irracional tendría que ser un antiartífice irracional, y no hay en absoluto ninguna mención de tal doctrina zoroástrica. Es mejor decir que aquí Platón atribuye a la materia un movimiento propio, y al hacerlo contradice su propio principio de que la materia es inerte y sólo el espíritu activo. ¿Cómo, pues, sucede esto?

Seguramente la respuesta es que Platón está en un dilema similar al que acabamos de considerar. Pues o el espacio es inerte, en cuyo caso no hace nada, y la razón, no teniendo nada enfrentado en la creación, es absolutamente responsable del mundo físico; o de lo contrario hay que conceder que la materia tiene una actividad propia. La salida de este dilema es concederle una actividad desordenada, y hacer prerrogativa del espíritu la actividad ordenada. Platón se siente capaz de hacer esto, sin

duda, porque lo que realmente le impresiona cuando ve un objeto físico en movimiento no es: «¿Cómo es que hace algo esa cosa inerte?» sino: «¿Cómo se las arregla una cosa que no piensa para no desviarse?» En otras palabras, la maravilla no es el movimiento, sino el movimiento regular. El movimiento en sí mismo es simplemente cambio de lugar, y esto no es muy maravilloso. Debido a que Platón nota débilmente que hay que explicar el movimiento dice a veces que todo movimiento se debe al espíritu. Debido a que sólo lo nota débilmente no se da cuenta de que contradice este principio en el *Timeo* atribuyendo a la materia un movimiento desordenado propio.

d) *El tratamiento del color.* Hay una observación iluminadora al final del examen de Timeo del color que es importante para el punto de vista platónico sobre la relación entre la teoría y la observación (68 d 2-7). Timeo ha estado explicando el color (o más bien la textura visual, pues la brillantez es uno de sus «colores»). Lo hace diciendo que los diferentes objetos emiten partículas de tamaños diferentes que tienen efectos diferentes sobre la columna de luz procedente del ojo por medio de la cual vemos. Creyendo que la naturaleza es un mecanismo económico, se las arregla con el menor número de efectos físicos posible, y por lo tanto tiene ciertos «colores primarios» (negro, blanco, brillante y rojo) y construye el resto a partir de mezclas de estos. Luego hace el comentario que nos interesa: «Cualquiera que piense comprobar esto en la práctica no conoce la diferencia entre Dios y el hombre; pues Dios puede combinar y separar, mientras que el hombre no puede hacer ninguna de estas cosas.» En otras palabras: «No coja botes de pintura para intentarlo, pues no saldrá. Pero eso no invalida la teoría.»

La cuestión es por qué Platón permite que Timeo proteja su teoría contra la falsificación de este modo. Suponiendo que esté hablando en serio[47] ello implicaría algo que estaría en esta línea. Puesto que el universo es racional nada puede ser arbitrario. Por lo tanto no es arbitrario que existan ciertos colores; debe ser el caso que los fenómenos del color son una consecuencia necesaria de las leyes generales de la naturaleza. Por lo tanto tenemos derecho a desarrollar una teoría plausible por medio de la cual derivar la totalidad de los colores de la física y la fisiología de la visión. Pero supongamos que contrastamos tal explicación en el laboratorio y este nos refuta; ¿qué hemos de hacer? ¿Abandonarla? No, pues tenemos bases de fiabilidad mucho mejores para creer que las cosas funcionan como es «racional» que para suponer que hemos construido contrastaciones experimentales apropiadas. Quizá, por ejemplo, «el hombre no puede combinar», no puede, digamos, por mucho que remueva, producir una mezcla homogénea de pigmentos y por lo tanto una emisión homogénea de partículas de modo que resulte el color predicho por la teoría. Por consiguiente tendremos que depender de nuestra teoría, a pesar de las falsaciones del laboratorio, como la mejor conjetura hasta que alguien pueda producir una teoría más plausible.

Pero, ¿qué hace a una teoría plausible? La respuesta es que una teoría es plausible si se conforma al presupuesto de que la naturaleza está diseñada eficientemente... Si una teoría presenta al autor de la naturaleza como más eficiente que otra, entonces la primera teoría es más probable que la segunda. Al no haber bases para confiar en las contrastaciones experimentales, ¿de qué otro modo podemos proceder?

C) *La tercera sección del discurso de Timeo; lo que hizo el Creador con los hechos brutos*

No tenemos por que alargarnos con la tercera sección del discurso, en la cual Timeo nos dice como realizó el Artífice sus fines con el material a su disposición, en particular al crear al hombre[48]. Todo lo que necesitamos es una o dos ejemplos de su exposición.

Aquí va, pues, su explicación de la cabeza. La carne es insensible, supongo que porque es pasiva, y por consiguiente no transmite movimiento. Por lo tanto hace un buen relleno, pero por otro lado interfiere con la actuación de los órganos de los sentidos. Por ello el Creador tuvo que elegir, imponiéndole la elección la naturaleza de sus materiales. La cabeza podría estar bien rellena y ser menos vulnerable o podía ser un aposento eficaz para los órganos de los sentidos y más vulnerable: es la elección entre una vida más larga y estúpida o más breve e inteligente. Naturalmente la mente creadora elegió la última alternativa. (75).

Y he aquí la explicación de Timeo del pelo. Su causa eficiente o *sine qua non* es el hecho de que el fuego hace agujeros en la piel según pasa a través del cuerpo, y que la humedad escapa por esos agujeros y se endurece formando el pelo. Pero la verdadera causa del pelo es la razón por la cual fue estimado aceptable este proceso fisicoquímico y se le permitió ocurrir, y consiste en que proporciona una protección al cerebro. Igualmente se debe a una causa eficiente similar la aparición de las uñas, pero la causa verdadera de su existencia es que las mujeres y las bestias, que han de ser hechas a partir de los hombres, necesitan garras —sin duda un uso frívolo de la seria distinción entre la causa y el *sine qua non* (76).

Timeo tiene mucho más que decir sobre el funcionamiento detallado del cuerpo, la creación de los animales y las plantas y la conducta apropiada en la vida. Todo el rato trabaja (en la medida en que se lo permite su capacidad de invención) a dos niveles: a qué fin bueno sirve la existencia del hígado o lo que sea; y aquello de lo que está hecho, o cómo ocurrió que apareciera. Los ejemplos que he dado servirán para mostrar los principios con los cuales procede. En general su propósito es desglosar los objetos familiares, y en particular el hombre, como producto de dos factores: los hechos físicos introducidos por los patrones o impuestos al caos, y los fines que valoró el Creador, siendo el principal de ellos la existencia de animales racionales. El hombre es presentado

como aquello que se obtiene cuando se intenta diseñar una criatura viviente que pueda habitar las partes terrenas del universo.

Si nos reducimos a diseñar criaturas vivientes que habiten las regiones de fuego, el problema es más simple y el producto más satisfactorio; pues allí sólo tenemos que hacer estrellas. Entonces, ¿por qué, podríamos preguntar, se produjeron seres terrestres? Si hay una respuesta oficial a esto en el *Timeo,* supongo que se encuentra en el principio de imparcialidad de acuerdo con el cual, si se produce una clase de criatura viviente hay que producir todas las demás. Sin embargo, extraoficialmente, es muy posible que Platón simplemente pensara que es autoevidente que tienen que existir hombres.

D) *Conclusiones generales del Timeo referentes a la teleología y al método científico*

Esta recapitulación de las enseñanzas cosmológicas del *Timeo* ha de ser prolongada con un recordatorio. Este es que en mi opinión Platón no quería que tomáramos en serio todo el *Timeo.* El diálogo se ofrece como una ilustración concreta del tipo de descripción del mundo que Platón creía que debíamos buscar. Ha de ser tomado en serio en sus principios pero no en sus detalles. En los detalles disuena, inevitablemente. Nadie, ni siquiera en los días de Platón, podía esperar seriamente dar cuenta de todo en cien páginas. Algunos de los fallos ya los hemos mencionado; por ejemplo, las explicaciones de por qué hay cuatro elementos y de por qué hay estos cuatro. Hay muchos más. Sin ir más lejos, en el tratamiento del cambio químico se permite que las moléculas de un elemento se fragmenten para formar las de otro, pero no se les permite que se rompan entre sí. Se permite que las agudas esquinas de la pirámide corten los cubos en sus triángulos componentes, pero una pirámide no puede dañar a otra (57 a). No obstante es imposible imaginar el porqué. Pero creo que sería un error preocuparse de cuestiones como éstas. No importa si la descripción de Timeo es sostenible siempre y cuando sirva para ejemplificar lo que sería necesario para presentar al mundo como un sistema satisfactorio racionalmente.

i) Teleología

Entonces, ¿en qué consistiría mostrar que el mundo es un sistema satisfactorio racionalmente, y en qué medida se conforma a las posiciones del *Fedón* y *la República* o se aparta de ellas el intento de Platón de hacer esto?

El mundo de Timeo es un sistema satisfactorio racionalmente según los cuatro modos descritos anteriormente. Es decir, está diseñado para alojar entidades y para mostrar propiedades en cuya existencia tiene un interés la razón; esto, además, lo hace de acuerdo con el principio de imparcialidad; se adapta a las necesidades físico-matemáticas, y en su comportamiento da expresión simbólica de la naturaleza de la inteligencia y sus objetos.

A estos cuatro modos en que es racionalmente satisfactorio el mundo de Timeo, podríamos quizá añadir un quinto: que el mundo es una máquina diseñada económicamente. Esto se manifiesta, pienso, en la descripción de Timeo de la química física. ¿Por qué se siente Timeo obligado a ofrecer esta descripción? Sin duda responderíamos esta pregunta de la siguiente manera. Timeo tiene que explicar por qué en un mundo gobernado por la razón existen, no seres racionales en general, sino hombres, es decir, criaturas cuya constitución en gran parte no tiene nada inmediato que ver con los propósitos de la razón. ¿Por qué estos elaborados cuerpos animales si los hombres realmente deberían ser considerados con la simpleza de los seres racionales? Para responder a esta pregunta Timeo ha de mostrar que el Artífice tiene un panorama de hechos ineludibles a los que enfrentarse, y que son responsables de la complejidad del diseño. Podemos pensar que el hígado o el pelo son excrecencias irrelevantes en los seres racionales. Si, sin embargo, tenemos presente la naturaleza de los materiales, podemos ver que los hombres realmente no habrían sido mejor diseñados si hubieran desaparecido estos rasgos.

Para hacer esta afirmación Timeo tiene que mostrar que los materiales tienen una naturaleza. Sin embargo, podría haberlo dicho brevemente (se dice muy brevemente en el pasaje de Las *Leyes* 903-4 citado anteriormente). Tengo la impresión de que Platón le hace entrar en muchos detalles porque desea mostrar que es perfectamente concebible que los múltiples fenómenos de la naturaleza resulten de la interacción de un pequeño número de leyes generales. Platón tenía una mente bastante antiwordsworthiana. No podría haber encontrado algo más profundo entremezclado con la luz de una puesta de sol simplemente respondiendo a la impresión producida por la luz. Esto sería excesivo esteticismo. Para Platón una puesta de sol sería indicio de un creador racional sólo si se pudiera mostrar que la luz había de tener el color que tenía en términos de algún mecanismo simple y satisfactorio. Es significativo que aunque esté dispuesto a admitir que existen otras armonías, las únicas armonías que está dispuesto a identificar son las de la música y la astronomía en las cuales no lo es todo la armonía sensible. Cierta disposición de colores puede agradarnos, sin embargo, a menos que podamos pensar que al responder a tal disposición estamos respondiendo a algo armonioso no sensualmente, entonces tal placer debe ser sospechoso. Pero, si ésta es la aproximación de Platón a la naturaleza, entonces la existencia de la naturaleza nunca se podría justificar apelando a los sentidos, y él no podía, como un romántico, inferir una mente cósmica a partir de las bellezas del cosmos. Incluso al contrario; la existencia de todo este oropel estaría en contra de la creencia de que la razón es responsable del orden de la naturaleza. Si, sin embargo, no se puede evitar que las cosas

(por ejemplo) tengan color, porque tienen que emitir partículas, y éstas afectan inevitablemente a nuestros ojos, entonces se puede dar cuenta del escándalo del oropel. Por esta razón Platón estaría ansioso por mostrar que la naturaleza, con la cual se extasiaba Wordsworth, es el resultado inevitable del funcionamiento de una máquina eficiente. Esto haría a la naturaleza una obra digna de la inteligencia.

La eficiencia mecánica, pues, es probablemente un quinto modo según el cual el mundo de Timeo es satisfactorio racionalmente. ¿Significa todo esto que todo está dispuesto como es mejor que esté según el espíritu del *Fedón* y la *República*? Seguro. Ya hemos visto una razón para creer que «mejor» en los diálogos anteriores significa «de acuerdo con las exigencias de la razón». Sin embargo, hay un sentido en el cual el *Timeo* va más lejos que los diálogos anteriores, y es que aclara que los designios de la razón han de realizarse *en un material dado*, y que por esta razón tenemos que tener presente no sólo aquello que la razón se ocupa de producir sino también aquello a lo que se enfrenta.

ii) El método científico

Timeo no recomienda un método; sigue uno. Si deseamos ver el método del que se podría decir que la práctica de Timeo aboga en su favor tendremos que reconstruirlo. Quizá sea el siguiente.

Comienza presuponiendo que el mundo está diseñado racionalmente. Esto lo deriva de la afirmación (29 a) de que es blasfemo negar que el mundo es una cosa noble. Evidentemente, pues, hay bastante de observación[49] antes de que se comience a hacer ciencia: la suficiente para convencernos de la nobleza del mundo.

El paso siguiente parece ser doble. Por un lado, preguntamos qué es aquello que se preocupa de producir la razón, y por otro lado, qué hay en el mundo existente de lo cual no puede haberse ocupado la razón. Las cosas tales como los seres racionales y los movimientos armoniosos[50] forman la respuesta a la primera pregunta, el «espacio» la respuesta a la segunda. (Lo malo del mundo físico es el hecho de que sea físico.)

Una vez aislados los fines de la razón y la naturaleza de los datos, preguntamos a continuación cómo tendría que obrar sobre sus datos la razón para realizar sus fines. Sin duda si se planteara la pregunta en el vacío no sabríamos cómo responderla. Pero, por supuesto, no se plantea en el vacío, pues sabemos que la respuesta ha de conseguir producir un mundo que podamos reconocer como éste en que vivimos. Por tanto, la pregunta se convierte en algo de este estilo: «¿Qué mecanismo podemos postular tal que a) se pueda esperar de él que produzca los fenómenos familiares de la naturaleza; y b) se pueda ver que al hacerlo hace todo lo que se puede esperar para llevar a cabo los fines de la razón?». Esto a su vez suscita la siguiente pregunta: «¿Qué propiedades primordiales podemos atribuir a lo dado de modo que, en términos de estas propiedades

y de las predilecciones conocidas de la razón (por las figuras regulares, etc.), se pueda ver que el mecanismo postulado sería aquel que resultaría natural construir?»

¿Cómo decidiríamos que tenemos una buena respuesta a estas preguntas? Es difícil decirlo, aunque los rasgos de las respuestas malas son más evidentes. Es de suponer que cualquier respuesta que implique un mecanismo innecesariamente complicado sería mala porque representaría a la razón como un artesano chapucero. También se supone que cualquier respuesta que atribuya propiedades primordiales y patrones de comportamiento *complicados* a lo dado sería mala; pues cuanto más complicado hagamos lo dado más se parecerá a algo organizado y, por tanto, a un producto de la razón y no a un dato. Quizá sea posible pensar otros rasgos similares de una respuesta mala. Pero no se qué hacer para elegir entre dos teorías que evitaran igualmente tales defectos, que implicaran un mecanismo igualmente económico y un estado primordial igualmente simple. Se supone que dentro de estos límites serían igualmente plausibles todas las especulaciones.

Se puede ver que si éste es el procedimiento que aconsejaría Timeo seguir al científico, entonces está gobernado por dos factores. Uno de estos es la observación empírica. Como muestra la anterior exposición, ésta opera a dos niveles. Se necesita en primer lugar para asegurar al científico de que el mundo es una obra de la razón; y también se necesita para decirle qué es lo que tiene que explicar. Pues tiene que explicar como crece el pelo y por qué los metales se funden al calentarlos (58-9); y no sabría que tendría que explicar estos hechos a menos que hubiera observado que son hechos. Por tanto es erróneo decir que Platón era tan estúpido que pensaba que podemos hacer descubrimientos acerca del mundo sin usar de los sentidos. Los sentidos nos dicen cual es el problema; lo que no hacen es solucionárnoslo.

En cierto sentido esto es correcto. El científico no resuelve sus problemas usando los sentidos. Lo equivocado en la descripción platónica del método científico a este respecto es que no ve que los sentidos por sí mismos *no* nos dicen cual es el problema. Es decir, no ve que se necesita un trabajo para averiguar qué hechos hay que explicar. Da por supuesto que los hechos son obvios para cualquier hombre educado normalmente. Lo que ha mostrado la ciencia experimental moderna es que los hechos con los que estamos familiarizados son sólo una pequeña muestra del total, y que una teoría que dé cuenta de los hechos familiares bien puede no darla de otros que se pueden descubrir bajo condiciones experimentales o mediante una observación más atenta de los acontecimientos normales. Este es el mejor modo de expresar la crítica a la concepción de Platón del método científico. También nos podríamos inclinar a expresarla diciendo que Platón no nos aconseja el uso de la observación para poner a prueba nuestras teorías. Pero esto no es del todo cierto, pues sin duda da por supuesto que una teoría que no da cuenta de los hechos

evidentes no sería adecuada sobre esa base. Así, si la teoría de Timeo ha mostrado por qué no arde la madera, eso mostraría que es una mala teoría. Lo que no hace Platón es aconsejarnos el uso de experimentos y observaciones disciplinadas para producir hechos nuevos y para ver si la teoría da cuenta de ellos igualmente bien.

La observación, pues, es un factor que gobernaría el método científico según la postura de Platón. El otro es una opinión sobre los fines de la razón. Esta opera, podemos observar, a dos niveles, que podríamos llamar el cósmico y el microscópico. A nivel cósmico se supone que la razón tiene ciertos grandes fines, como la existencia de hombres o de órbitas circulares para las estrellas. A nivel microscópico también se supone que las predilecciones de la razón son efectivas en la consecución, por ejemplo, de que las figuras de las moléculas sean simétricas. Entre estos dos niveles se permite naturalmente la intervención de la utilidad. Así, se permite que los hombres tengan cuerpos simétricos porque eso es más eficiente. Sin duda también aquí serían efectivos los fines generales de la razón en tanto lo permitiera la utilidad; así, de dos colocaciones igualmente eficientes sin duda se elegiría la más elegante.

En el lenguaje de la *República* se podría describir una opinión acerca de los fines de la razón como una opinión acerca de la naturaleza de la bondad; y recordemos que la *República* nos dice que aunque hagamos uso de la luz de la bondad en todos nuestros razonamientos abstractos, pocos de nosotros o nadie sabe lo que es. ¿Cree también el *Timeo* que la pregunta «¿qué es la bondad?» es de sustancia y la última pregunta que podemos responder?

No es fácil resolver este problema. Una persona que no sepa que es la bondad será incapaz de decir con fiabilidad lo que hará la razón en una situación dada; quedaría reducida a la conjetura. Ahora bien, Timeo dice repetidamente que sólo está conjeturando. Pero esto no nos da la respuesta, pues podemos seguir preguntando por qué sólo está conjeturando; ¿es por qué no conoce lo que haría la razón en una situación dada o por qué no conoce cuáles son las situaciones dadas? Desgraciadamente no tenemos una respuesta clara a esta última pregunta. Su razón oficial de por qué su descripción es conjetural se da en 29 b. Es que el mundo al ser una cosa cambiante, no puede más que semejar un objeto inteligible y de tal semejanza uno no puede hacer más que contar un cuento probable. Hay un juego de palabras en el original griego (*eikôn* y *eikos*) que hace parecer esto plausible; sin el juego de palabras no es fácil ver lo que hay que hacer con él, en particular debido a que «semejar» en este contexto es claramente metafórico.

De manera que nos vemos limitados a la impresión de cada uno. Mi impresión es que en el *Timeo* no hay nada de provisional cuando nos dice qué haría la razón dada una situación. Parece conocer cuáles son los fines de la razón. Si esto es cierto, entonces lo que no conoce es el

problema con que se enfrenta la razón. En tal caso o Timeo ha realizado su dialéctica y ha visto lo que es la bondad o de lo contrario se ha instado la idea de que la naturaleza de la bondad es un secreto. Sin embargo una cosa es completamente cierta, y es que Timeo no piensa que podamos reconstruir *a priori* el orden de la naturaleza. En su reconstrucción aduce razones *a priori*, pero admite que lo que obtiene es una ristra de conjeturas.

Recordemos que al estudiar la *República* nos preguntábamos si Platón creía en un sector ordenado y otro desordenado en la naturaleza. Estaban la astronomía y la armonía y podía haber otras ciencias que se ocuparan de otros tipos de movimiento. Esto parecía sugerir que algunos acontecimientos entran en la esfera de las ciencias mientras que otros no. ¿Cómo defiende esto el *Timeo?*

Ciertamente *Timeo* no usa una dicotomía entre lo ordenado y lo desordenado. Su distinción es entre lo deseable y lo inevitable, y ésta no es una distinción entre clases de hechos sino entre factores de la producción de hechos. Todo hecho es engendrado por lo deseable en lo inevitable. Además todo acontecimiento está gobernado por una ley. O casi todos; hay un estudio de los olores (66) que sugiere que quizá exista algo casual. La teoría parece ser que los olores son emitidos por las cosas en proceso de cambio (fusión, descomposición, etc.). La idea probablemente es que en tales circunstancias las moléculas se disgregan en sus triángulos y éstos, antes de recomponerse en nuevas moléculas, quedan libres y causan irritaciones en las narices. Sea de esto lo que quiera, Timeo dice que, «en los olores no hay tipos» (*eidê*) y que no hay proporcionalidad *(simmetria)* de modo que un tipo dado (¿de qué?) tenga cierto olor. Si esto significa que no podemos predecir qué olor tendrá cierta cosa, entonces equivaldría a decir que los olores no están gobernados por leyes. Sin embargo, puede que Timeo sólo esté diciendo de los olores lo que podría haber dicho de los colores, a saber, que no pueden ser clasificados, que unos se transforman en otros gradualmente. Los olores, pues, quizá sean una excepción sin importancia al principio de que todos los acontecimientos están gobernados por leyes.

Si, por consiguiente, un sector desordenado es un sector no gobernado por la ley natural, el *Timeo* no parece creer que haya un sector desordenado de importancia significativa. Todo, o casi todo, es objeto apropiado para la ciencia en el sentido de que podemos especular sobre las leyes que lo gobiernan. No obstante hay dos distinciones entre los fenómenos celestes y los terrenos que son importantes y nos podrían inducir a llamar ordenados a los primeros. Estas dos distinciones son que las cosas y acontecimientos celestes son a) estereotipados y b) simbólicos, mientras que las cosas terrenas (en términos generales) no son ninguna de estas dos cosas. Existe *la* figura de una estrella y esta figura es una esfera porque es una figura apropiada que simboliza la naturaleza verdadera de una estrella. No existe en cambio *la* figura de un cuerpo

humano, excepto en un sentido muy general, porque los cuerpos humanos tienen figuras infinitamente diversas. El diseño general de los cuerpos humanos, por lo que sabemos, está determinado por el desarrollo[51] de los propósitos del Artífice en términos de los patrones de comportamiento de sus materiales. La figura particular de López está gobernada por la ley natural en el sentido de que ha sido producida por procesos naturales regulares, y está gobernada por la razón en el sentido de que se les permite operar a estos procesos porque mediante ellos se puede producir un organismo humano viable. Pero estos procesos no operan para producir un cuerpo humano estereotipado; el problema de construir una criatura viviente para un medio terrestre es demasiado complejo para ello. También, debido a que es tan complejo, los seres humanos han de tener muchos rasgos (como el pelo) que son necesarios pragmáticamente pero simbólicamente asignificativos. Por esta razón si deseamos ver la gloria de Dios manifiesta hemos de buscarla en los cielos. Allí es donde acontecen movimientos que simplemente manifiestan armonía. Si una «ciencia del movimiento» es una rama del conocimiento que nos permite aprehender la armonía de ciertos movimientos, entonces la astronomía y la música siguen siendo las únicas ciencias del movimiento identificables.

Si, entonces, interpretamos la *República* a partir del *Timeo*, probablemente diremos que Platón no creía en un sector desordenado en la naturaleza si esto significa creer en una clase de acontecimientos no gobernados por la ley natural. Pues el *Timeo* parece pensar que todos o casi todos los acontecimientos están gobernados por la ley natural. La distinción no es entre lo que es regular y lo que es irregular, ni entre aquello de lo cual hay una razón y aquello de lo cual no la hay. Al menos en el *Timeo* todo (o casi todo) es regular, y de todo (o casi todo) hay, en algún sentido, una razón. La distinción es entre aquello que es armonioso o manifestación abierta de los fines de la razón y aquello que no lo es. En tal caso una ciencia del movimiento no sería un cuerpo de conjeturas acerca de las leyes que gobiernan los acontecimientos; es un cuerpo de conocimiento que nos permite aprehender la armonía de lo que es armonioso.

Finalmente, ¿cuál es la posición del *Timeo* con respecto a la postura del *Fedón* de que es un error mirar los fenómenos directamente, de que más bien debemos estudiarlos en los *logoi?*

Si Sócrates se refería con esto a que la reflexión de la X-idad en el *logos* nos diría todo lo concerniente a las cosas X, entonces supongo que el *Timeo* lo niega. Pero es de imaginar que Sócrates nunca pretendió tanto. Quizá lo mejor es decir que por la época del *Timeo* Platón por lo menos había reconocido las limitaciones del método propuesto en el *Fedón*. En la práctica se podría decir que el reflejo de la X-idad en el *logos* parece seguir desempeñando una parte fundamental cuando la X-idad es algo del estilo de *ser una estrella*. Pues en la medida en que pueden decidir cuestiones acerca de las estrellas se deciden en términos de lo

que es apropiado. Los reflejos en el *logos* de la X-idad cuando la X-idad es algo del estilo de la *humanidad* siguen teniendo un papel, pero un papel subordinado. No podemos conocer la verdadera causa por la que tenemos hígado o pulmones hasta que no sepamos qué es un hombre verdaderamente (entonces podemos ver que la función de los pulmones es controlar los latidos del corazón en las emociones violentas, conteniendo así la emoción; y el hígado tiene también una función moral análoga; 70-1); pero por supuesto no podemos deducir la figura y posición precisas de los órganos reflexionando sobre la naturaleza del hombre. Pues la naturaleza de los materiales ha determinado los detalles del diseño.

Se podría expresar esto en términos del mito diciendo que en la esfera donde el Artífice hizo la obra por sí mismo es vital el programa de «hacer silogismos» del *Fedón*, mientras que en la esfera donde la obra la hicieron los «dioses creados» lo es mucho menos. Imagino que esto es parte de la importancia de esta división del trabajo.

V. MATERIALES COSMOLOGICOS EN OTROS DIALOGOS POSTERIORES A LA *REPUBLICA*

A) *El* Político

Ya nos hemos referido al mito del *Político* (268-74; arriba, p. 159). Aquí será suficiente recordar que en él encontramos la noción de conformidad imperfecta a la ley: la noción de que las cosas no se comportan como deberían. Esto, en alguna medida, contrasta con el *Timeo*. Timeo habla como si el caos estuviera ordenado (dentro de lo que cabe) de una vez por todas desde el más remoto pasado, y ha sido complementado con un número suficiente de almas para mantenerlo ordenado. Las *Leyes*, en conjunto, parecen estar de acuerdo en esto. Hay una especie de espiritualización de la naturaleza, de hecho, en el *Timeo*, y las *Leyes* que hace que el universo siga su curso sin parches externos. Por el contrario, el *Político* parece volver a la posición más antigua de que la naturaleza es bruta y sólo puede ser librada del hundimiento en el caos mediante una intervención divina periódica. Los seres inteligentes del *Político* están menos «difundidos» que los del *Timeo* y las *Leyes*.

B) *El* Filebo *y las* Leyes

a) *La doctrina del flujo.* No infrecuentemente Platón se refiere, a menudo imprudentemente, a la disputa entre los heracliteanos que mantenían que todo fluye y los parmenídeos que mantenían que todo permanece como es. Hay, como hemos visto, un serio estudio de la doctrina del flujo en el *Teeteto*, y aquí Platón parece insistir en que las propiedades mismas, por supuesto, no se hallan en flujo, y, más aún, que a menudo

debe ser el caso que una propiedad dada se manifieste establemente en una cosa dada durante un período de tiempo apreciable[52]. También parece sostener estas dos posiciones, o al menos la primera de ellas, al final del *Cratilo* (439-40).

Sin embargo, aunque no da un consenso general al principio de que todo fluye, Platón parece conceder en estos lugares que las cosas son incesantemente activas a algún nivel incluso cuando la actividad produce una apariencia de inactividad. Por esta razón, entre otras, se refiere a las cosas físicas como *gignomena*, cosas que devienen. Aristóteles dice (*Metafísica* 987 a) que Platón continuó creyendo en el flujo. Sin embargo hay ciertos pasajes del *Filebo* y de las *Leyes* que parecen sugerir lo contrario.

Así, en las *Leyes* 893 c 1, en un contexto en que está hablando de las cosas físicas (pues dice que tanto la permanencia como el cambio tienen lugar en el espacio) dice llanamente que unas cosas cambian y otras no; y un poco más adelante (894 a 6) dice que en la medida en que no cambien las cosas son *ontôs onta* o realmente reales, entidades estables. En este pasaje hay dos cosas que no están claras. En primer lugar no está perfectamente claro que piense que de hecho hay cosas físicas que cumplan la condición de no cambiar y, por tanto, merezcan la calificación de *ontôs onta*[53]; y en segundo lugar, cuando dice que algunas cosas físicas no cambian no está claro a qué nivel está hablando. Puede querer referirse sencillamente a que algunas cosas tales como los conejos se mueven y cambian de modos distintos a los de otras cosas. Por otro lado parece más bien que desea negar la doctrina de que todo es incesantemente activo y que por lo tanto las cosas físicas son *gignomena* y no *onta*. Después de todo los heracliteanos no podían haber tenido razones muy conclusivas en favor de su opinión.

También parece detectable una actitud antiheracliteana quizá en el *Filebo*. Aquí (26), hablando de condiciones como la salud y otros estados correctos de las cosas, usa las expresiones «desarrollo en la estabilidad» (*genesis eis usian*) y «estabilidad desarrollada» (*gegenêmenê usia*). Y más abajo (54), al distinguir entre un proceso y su culminación, usa la palabra *genesis* para el primero y *ousia* para la segunda (su ejemplo de proceso es la construcción de un barco, siendo el barco la *ousia* en que culmina).

Quizá aquí no haya ninguna doctrina nueva ni antiheracliteana. Si se toma el término *ousia* con la suficiente amplitud, es evidente que un barco es estable e inactivo en comparación con la actividad de construirlo, incluso aunque sus clavos y tablas sean teatro de incesante actividad. Sin embargo es tentadora la interpretación antiheracliteana de estas expresiones. Pues para Heráclito el cambio era la ley del universo; y era ilusión suponer que se pudiera llegar alguna vez a un estado de equilibrio en el cual las cosas permanecieran tal como estaban. Para Aristóteles, por el contrario, muchos cambios tenían sus equilibrios objetivos o estados correctos, y cuando se alcanzan éstos hay alguna posibilidad de persistencia en ellos. Parece que en el *Filebo* se puede encontrar una tesis similar. Pues parece como si Platón estuviera dispuesto a llamar a estados tales como la salud «realidades» en contraposición a los procesos y a decir que los procesos existen por mor de las realidades (por ejemplo, 53 d 4). Podía parecer que esto lleva implicado que el cambio continúa hasta que se alcanza un equilibrio, pero que cuando se logra, éste persistirá hasta ser perturbado desde el exterior. La naturaleza (sin duda bajo el impulso de la razón) tiende a, y ocasionalmente consigue, los estados estables.

Si es ésta la posición del *Filebo* parece ciertamente una doctrina nueva, pero no implica retractarse de la doctrina del flujo en la forma en que ésta es defendida o al menos tolerada en el *Teeteto;* se puede reconciliar con una doctrina físico-química de la actividad incesante. Pues hay un sentido en el cual el sistema solar, por ejemplo, no cambia, aunque sus componentes sean activos. También una persona en estado de salud es un teatro de actividad (circulatoria, respiratoria, digestiva, etc.) aunque esta condición no cambia. Una enfermedad se desarrolla día a día, mientras que la salud permanece idéntica. Sería perfectamente posible que Platón decidiera usar la palabra *genesis* o «proceso» para referirse a las condiciones en desarrollo, *ousia* o «realidad» para referirse a las condiciones estables y al mismo tiempo sostener que los procesos y realidades son mantenidos por medio de la actividad que continúa por debajo del nivel de la apariencia.

Parece, pues, haber rastros de una concepción «aristotélica» y antiheracliteana en el *Filebo*, y esto conduce a un nuevo uso de los términos *genesis* y *ousia*. Sin embargo no se sigue que Platón hubiera abandonado la doctrina que subyace al uso antiguo de las palabras, aunque, desde luego, pudo haberlo hecho; y el pasaje que considerábamos de las *Leyes* da algún soporte a la opinión de que lo hizo.

b) *La cosmología de las* Leyes. Volvamos al pasaje de las *Leyes* que ya hemos citado (893-9). Recordemos que el Extranjero dice que algunas cosas son activas y otras están en reposo. Después de decir esto pasa a distinguir ocho tipos de *kinêsis* o actividad. Los lectores discuten sobre cuáles son las ocho clases (su lenguaje está lejos de ser explícito)[54]. Sin embargo la discusión no es importante, pues define varios de los ocho apartados en términos de uno de los otros de manera que se queda con una lista de tres tipos fundamentales de actividad, a saber, el movimiento, la separación y la combinación, siendo expresable toda actividad física en términos de estas tres (así, el crecimiento es combinación, etc.). Hasta ahora esta explicación del cambio físico está de acuerdo con el *Timeo*. Entonces el Extranjero pasa a hablar de la llegada a la existencia de las cosas (*genesis;* 894 a). Dice que una cosa viene a la existencia cuando un «principio» (*arjê*) se desarrolla hasta el estadio segundo y luego hasta el tercero y deviene perceptible; esto puede o no estar de acuerdo con el *Timeo*. La intención del Extranjero parece ser indicar que no llamamos cosas a las partículas imperceptibles; sólo se tiene una cosa

cuando hay una agregación suficiente de partículas para que sea perceptible la masa. La cuestión es por qué los «principios» han de pasar por dos estadios de desarrollo (esto es, probablemente de combinación con otros principios) para devenir perceptibles. Podemos explicar esto en términos del *Timeo;* pues las moléculas de Timeo no son perceptibles individualmente, sólo lo son los ensamblados de ellas (véase *Timeo* 56 c). Por lo tanto un triángulo tiene que combinarse con otros triángulos para formar una molécula (primer estadio) y una molécula con otras moléculas (segundo estadio) para obtener un objeto perceptible. Por otro lado, muchos lectores entienden que el lenguaje del Extranjero sobre «principios» y «estadios» *(metabaseis)* se refiere al mismo proceso por el cual los puntos se acumulan para formar líneas y las líneas se acumulan para formar planos o sólidos; y ciertamente se presta a esta interpretación. Según esa interpretación se podría sostener que el Extranjero está meramente usando un lenguaje muy oracular para decirnos que los puntos y las líneas (o puntos, líneas y planos) no son perceptibles[55]. Pero esto a duras penas cuadra con el hecho de que se supone que está hablando sobre el venir a la existencia de las cosas. Parece, pues, que si interpretamos «principio», como «punto» debe estar suponiendo que las cosas físicas están hechas de puntos. En ese caso concordaría con Timeo en que ambos construyen las cosas físicas a partir de entidades geométricas. sólo que el Extranjero ahora usaría entidades más simples. En todo caso Timeo y el Extranjero parecen de acuerdo en que las cosas ordinarias de sentido común vienen a la existencia por la agregación de algún tipo de partículas y disminuyen o se transforman en algo distinto por medio de la separación.

La posición siguiente del Extranjero también se aviene con la actitud general del *Timeo;* pues el propósito de este estudio de los tipos de actividad es mantener la prioridad de los seres espirituales sobre los físicos, y esto lo hace, como sabemos, identificando el espíritu con la autoactivación, y argumentando en favor de la necesidad de un «Activador Primero»[56]. Establecido esto, insiste en que las actividades comunes de los espíritus son previas a las actividades de los cuerpos y que, por consiguiente, los deseos y creencias son las «actividades fundamentales» y que «disponen las actividades de los cuerpos y realizan todo crecimiento, disminución, separación y combinación, y las temperaturas... durezas... blancuras... dulzuras.., etc. que son consecuencias de los procesos anteriores». Esta es la familiar doctrina de que las propiedades sensibles dependen de las actividades de las partículas y que estas últimas están determinadas por la mente.

Luego el Extranjero sostiene que son dos al menos las almas responsables de la actividad del mundo; pues éste contiene desorden tanto como orden y el Extranjero no está dispuesto a seguir a Timeo y conceder que la materia tiene una actividad independiente. Esta no es necesariamente la doctrina zoroástrica del principio cósmico del mal. El

Extranjero no dice que haya más desorden del que podría explicarse por las almas de los hombres malvados. Pero dice que se suscita la cuestión de si el Gobernante Supremo es bueno o malo. Propone solucionar la cuestión preguntando si los movimientos de las estrellas semejan la actividad de la mente. Pero teme que intentar mirar directamente a la mente para decidir cómo es su actividad podría ser un caso de fijarse directamente en el sol; y así nos pide que miremos una imagen de ella, a saber, la rotación. La rotación semeja (¡sufrida palabra!) un círculo, y es afín al pensamiento pues tanto el pensamiento como el círculo son siempre autoconsistentes (897-8).

Este es un pasaje oscuro, pero tiene dos rasgos valiosos. En primer lugar reconocemos la familiar noción de que un universo bien ordenado simbolizará en su comportamiento los rasgos de la inteligencia. En segundo lugar el argumento está pensado para mostrar que éste es un universo bien ordenado, y para lograrlo ha de mostrar que su comportamiento simboliza estas características. Pero el argumento no dice nada sobre el comportamiento del universo; se limita a mostrar que la rotación simboliza al pensamiento. Pero esto no prueba nada a menos que se asuma que el universo gira. Del hecho de que esta premisa se presupone pero no se menciona podemos inferir que Platón ahora está dando por supuesto que el universo gira, lo que significa probablemente que los fenómenos celestes pueden ser explicados mediante un sistema de órbitas circulares[57]. Pienso que siempre creyó esto; ahora lo asume como cosa obvia.

La conclusión de todo esto se puede expresar en dos proposiciones. En primer lugar que todo lo que sucede, sucede por medio de procesos físico-químicos que acontecen por las voliciones de seres espirituales; y en segundo lugar que, entre estos seres espirituales, al menos el responsable de la conducta general de las estrellas es racional y por lo tanto bueno. Hay que observar que de esto no se sigue que los procesos fisicoquímicos que suceden en la tierra están dispuestos racionalmente. Ocurren por intervención de seres espirituales, pero queda abierta la posibilidad de que algunos de éstos sean irracionales. No está claro si Platón pretendía o no dejar abierta esta posibilidad porque no está en absoluto claro qué ser o seres espirituales se supone que son responsables de los procesos terrestres: un creador supremo, un alma individual perteneciente a este planeta, o qué. En conjunto las *Leyes* no parecen dejar mucho margen de acción a un creador supremo. Adjudica un alma a cada uno de los cuerpos celestes (el pasaje que hemos estado considerando concluye especulando si el alma que impulsa al sol está localizada dentro o fuera de su cuerpo). Sin embargo, estas almas individuales son más evidentemente responsables de la órbita de sus cuerpos que de lo que ocurre dentro de ellos. Hay muchos finales vagos. Por consiguiente, debemos dejar inconcluso cuáles son los procesos terrestres que en particular son considerados como dispuestos racionalmente, dando noti-

cia meramente de la impresión de que Platón confía menos que en el *Timeo* en que se puede detectar el dedo de Dios investigando lo que sucede en la tierra. Más que nunca, son los cielos los que manifiestan el influjo de la razón.

c) *la cosmología en la educación, las* Leyes *y el* Epinomis. Una de las cuestiones examinadas en el Libro Doce de las *Leyes* es cómo educar a los miembros del consejo supremo. Hay un pasaje (966-8) que se ocupa de la astronomía en la educación. La idea general es que el estudio de la astronomía sólo tiene tendencia atea si uno no se da cuenta de la prioridad del espíritu sobre la materia. Dada esta verdad, sin embargo, la astronomía es esencial para la verdadera piedad. Pues en las estrellas[58] se manifiesta la inteligencia de las cosas y la pueden aprehender aquéllos que han estudiado matemáticas. Nadie puede entender realmente la bondad humana a menos que haya «estudiado matemáticas y astronomía, haya visto la afinidad que la música tiene con estas cosas y haya usado todo esto para dar cuenta de todo aquello de que se pueda dar cuenta en la esfera de la conducta y en otros sitios» (967 e, parafraseado).

Igual que en la *República* ocurre aquí; no se puede alcanzar una captación plena de lo que es la bondad sin las matemáticas, la astronomía y la música y sin hacer uso de estas cosas para «dar cuenta». Sin embargo, hay ciertas diferencias entre esta posición y la de la *República*; o quizá sería mejor decir que aquí están claras ciertas cosas que no lo estaban en la *República*. En primer lugar, no hay razón para dudar que aquí «astronomía» significa astronomía: el estudio de cómo se mueven de hechos los astros. En segundo lugar, la astronomía no es tratada como uno de los estudios matemáticos; más bien hacemos matemáticas para poder ver cómo se mueven las estrellas. La posición aquí, pues, indudablemente es ésta. Los movimientos de las estrellas simbolizan o encarnan principios racionales; igual la música. Para captar estos principios racionales debemos captarlos en sus encarnaciones simbólicas. Para ver cómo se mueven las estrellas necesitamos las matemáticas, en primer lugar, sin duda, para averiguar sus complicadas órbitas y, en segundo lugar, para comprender la «armonía» de estos movimientos. Las matemáticas son, por así decir, la gramática que necesitamos para leer el mensaje de las estrellas. Quizá un buen comentario sobre la diferencia entre este pasaje y la *República* es que Platón ahora confía más en que el mensaje queda de hecho descifrado por los movimientos actuales de las estrellas, y al mismo tiempo confía menos en que podamos captar los principios racionales fuera de sus encarnaciones; por esta razón se pone menos énfasis en el estadio de pura dialéctica que sigue a la astronomía.

La cuestión se resume en el *Epinomis*, el epílogo oscuro e incoherente, pero a veces sugestivo, de las *Leyes*, en que el Extranjero discute la educación de los consejeros supremos con gran detalle. Se podría decir

que su tema es la importancia de las matemáticas y la astronomía y, de algún oscuro modo, de «mirar siempre la unidad» (991 e 5).

El conocimiento de lo que él llama número (pero que incluye el total de las matemáticas puras) nos lo dan, dice el Extranjero, los cielos; los fenómenos celestes nos enseñan a calcular. Pero a aquéllos que aceptan este don y lo usan para estudiar las revoluciones de los cielos, se les da un don todavía mayor. Este don mayor probablemente es el mensaje que se puede leer en los astros.

Sin embargo, las matemáticas son sólo el prefacio de la sabiduría. La sabiduría parece consistir en la comprensión de la bondad y unidad del cosmos. Esto lleva al Extranjero a hablar sobre los dioses; lo que dice acerca de ellos ya lo hemos considerado en un capítulo anterior[59]. Concluye su discusión insistiendo en la regularidad de todos los dioses celestes, incluidos los planetas. Habla un poco acerca de sus órbitas, y luego concluye con las aseveraciones familiares de que las matemáticas son necesarias para entender estos asuntos y de que las matemáticas también están ligadas con la música. Finalmente, el fin de todo esto es 1) estudiar «el elemento divino del mundo físico» (*zeia genesis* 991 b 6) y «las más nobles y divinas de las naturalezas visibles»; para lo cual son esenciales «las cosas previamente examinadas». Luego 2), después de todo esto, «aquello que está unificado» (*to Kaz'jen)* ha de ser destacado frente a «aquello que está diversificado» (*to kaz'eide*) en un proceso de preguntas y respuestas. Se debe observar cuidadosamente 3) la precisión con que los acontecimientos celestes observan sus estaciones para convencerse de la verdad de que lo espiritual es superior a lo físico y que la divinidad lo abarca todo. Todo esto tiene valor 4) sólo si se estudia correctamente. Estudiarlo correctamente es mirar siempre hacia la unidad y ver que hay un acuerdo completo (*mia jomologia*)[60] entre la geometría, la aritmética, la armonía y el movimiento de los astros; pues todas éstas están atadas entre sí con un único lazo (991 b-992 a).

Esto no es muy coherente. El segundo estadio parecer ser un proceso de dialéctica, es decir, de intentar ver el rasgo común («aquello que está unificado») y también las características disyuntivas («aquello que está diversificado») de las cosas comparables. En particular, parece, que hemos de emplear este proceso de dialéctica en las matemáticas, la música y la astronomía, para detectar el lazo común que une todas estas diversas encarnaciones de la racionalidad. Finalmente, el objetivo de todo esto es que podamos ver que el mundo está gobernado por la razón y entender los principios según los cuales actúa la razón. Todo esto es familiar, el único punto que vale la pena destacar es la importancia atribuida a la observación de la exactitud con que marcan el tiempo los astros para que podamos convencernos de la supremacía del espíritu. La *República* pensaba que ningún geómetra verdadero consideraría esto posible.

VI. CONCLUSIONES

Trataré de resumir la contribución de Platón a la filosofía natural en unas cuantas proposiciones simples (y, por tanto, simplificadas).

1.1. El mundo físico consta de partículas en movimiento. Sus características familiares resultan del efecto de su movimiento en nuestros sentidos.

1.11. El material de estas partículas es el espacio o la materia de la extensión física. Sus figuras son regulares y pueden ser consideradas «imitaciones» de las formas o principios de orden. (Esta proposición no se encuentra explícita más que en el *Timeo*).

1.2. La materia de la extensión física no es por sí misma capaz de tener figuras o conducta regulares. Su regularidad ha de ser atribuida a la inteligencia.

1.3. La inteligencia también es responsable de la disposición de las partículas últimas de manera que su interacción produzca un mundo satisfactorio racionalmente.

1.4. Un mundo satisfactorio racionalmente es primariamente un mundo que conste de criaturas vivientes que conformen su conducta a principios racionales.

1.5. Ciertas de estas criaturas «vivientes» o autoactivadas (en particular, los astros) son lo suficientemente simples en el aspecto físico (por estar hechas de fuego) que es posible considerarlas encarnaciones visibles de los principios racionales.

1.51. Por lo tanto, se ha hecho que sean tales encarnaciones. (Con respecto a 1.51. hay el más evidente desarrollo en las opiniones de Platón; que la posición de que es demasiado esperar que los cielos encarnen las intenciones de la razón pasa a la posición de que no podemos estar seguros de la supremacía de la razón a menos que veamos que lo hacen).

1.6. La existencia de la música muestra que hay al menos otra esfera en la cual es posible crear encarnaciones manifiestas de principios racionales; y puede haber otras esferas tales.

2.1. Es de la mayor importancia para la vida buena comprender estos principios de orden racional.

2.11. Para hacer esto es necesario estudiarlos a través de sus encarnaciones manifiestas.

2.2. Por muchas encarnaciones manifiestas que pueda haber (astronomía, música y las que sean), en todas ellas será evidente una estructura matemática «armoniosa». Por tanto, necesitamos ser matemáticos para captar los principios de orden racional.

(En todo esto, me parece, hay cierta ambigüedad acerca del status de las matemáticas. ¿Es meramente la gramática que necesitamos aprender para leer las encarnaciones manifiestas, o constituyen un campo coordinado de encarnaciones manifiestas entre la astronomía y la armonía? El Libro 12 de las *Leyes* alienta la primera opinión, la *República* y el *Epinomis* animan más a adoptar la segunda.)

3.1. Para descubrir lo que sucede en el mundo natural es necesario decidir cómo habría ordenado la razón el campo en cuestión.

3.2. Por tanto, es necesario conocer cuáles son los principios por los que está determinada la actividad de la razón. (En la *República* se pone mucho énfasis en 3.2. en términos de la naturaleza de la bondad[61]).

3.3. Al tratar de descubrir cómo habría ordenado la razón cierto campo, es necesario preguntar qué papel desempeñan las entidades en cuestión en el plan global: cuál es su *logos*. (Esto se detecta principalmente en el *Fedón*.)

3.4. En la medida en que no podamos estar seguros de cuáles son los principios que determinan la actividad de la razón, y dado que no podemos conocer exactamente cuáles son los hechos brutos a los que se tiene que enfrentar la razón, no podemos descubrir qué sucede en el mundo natural (aparte de leyendo las encarnaciones manifiestas de los principios racionales), excepto produciendo conjeturas que a) justifiquen los fenómenos y b) representen como racional la actividad de la razón.

3.5. Comparada con la lectura de las encarnaciones manifiestas, que tienen un significado moral vital, el resto de la obra de descubrir lo que sucede en el mundo natural no es mucho mejor que un entretenimiento inocente (*Timeo* 59 c). La ciencia por si misma es un pasatiempo.

4. Finalmente, una pregunta. Dado que la extensión física no es por si misma capaz de comportamiento ordenado, ¿puede ser organizada de una vez por todas en un comportamiento ordenado, o está siempre sujeta a la *nostalgie de la boue?* Sobre este punto no encontramos un acuerdo en las fuentes. Cuanto más nos aproximemos a la última tesis (como en el *Político*) más nos acercaremos a un «dualismo zoroástrico».

Notas capítulo 2

[1] Véanse abajo pags. 532-540.

[2] Véase Vol. 1.

[3] O quiza «es la bondad y la necesidad quienes mantienen...».

[4] «Error» quiza sea demasiado fuerte. Depende de como definamos «nuevo» en «verdades nuevas».

[5] Este argumento está construido a partir del Libro Décimo de las *Leyes*. Véanse abajo págs. 240-241.

[6] Véanse abajo págs. 532-535.

[7] Vol. 1, Capitulo 3.

[8] Vol. 1, Capítulo 3.

[9] Los que suponen que en este pasaje *idea* es esencialmente un término técnico podrían observar 507 e 6 donde se describe la luz como «una *idea* poco importante». Este es un uso típico, significativo porque procede del presente contexto, de *idea* para significar «naturaleza», «realidad», «tipo de cosa».

[10] Desde luego podemos decir que A es un buen X sin con ello tener que decir que sea bueno que sea un X.

11 Estas últimas serán las entidades a las que se aplica la palabra *apeiron*, en uno de sus usos, en el *Filebo:* véase abajo, Capítulo 3, págs. 422-423.

12 Espero que esto se ponga de manifiesto en el curso de este capítulo. Véanse también ciertas conclusiones referentes al *Filebo*, págs. 425-426.

13 ¡Cuán arbitrario es el arte de la exégesis! Se verá que considero figurado el tratamiento de la bondad como agente creador (su identificación con Dios), pero que tomo en serio lo que queda de la noción de progenitor cuando se le sustrae esto.

14 Abajo, Capítulo 5, págs. 550-553.

15 Libro I, Capítulo 6.

16 Esta sección se estudia de nuevo abajo; véanse pág. 291.

17 La de Eudemo, cuando comenta *de Caelo* de Aristóteles, tal como lo cita Simplicio.

18 Pero indudablemente Platón no pensaría que pudiera hacer esto hasta no conocer lo qué es la bondad. Que es lo que no esperaría que pudieran hacer sus estudiantes en la etapa de su curriculum en que estudian «astronomía».

19 Véase Vol. I.

20 *Fora.*

21 Inventores según la leyenda de la astronomía y la armonía respectivamente.

22 Cf. *Cratilo* 389 b, y la contraposición entre el artífice y el artista en *República* 10.

23 Lo cual incluye a Aristóteles.

24 Véase Vol. I.

25 Leyendo, con Cornford y otros, el texto manuscrito, y alterando la puntuación de Burnet.

26 El pasaje relevante del *Sofista* se estudia más abajo, págs. 391-393, 402-407.

27 Entiendo que toda forma es un término general, pero no que todo término general sea una forma. Por ejemplo, *ser comido en lunes* carece de ese status.

28 Para una descripción de su tratamiento en el *Sofista* y un estudio de su significado véase abajo, *loc. cit.*

29 Cf. *Parménides* 131 b 1 y sig., examinado abajo, págs. 328-332.

30 *República* 523-4, *Parménides* 129-30.

31 Abajo, págs. 361-362, 407-408.

32 Cf. *Sofista* 253 d 5 y sig., discutido abajo, 408-409.

33 Cf. *Filebo* 16 e 2, estudiado abajo, págs. 356-362.

34 O más bien «casi en torno», pues las dos ruedas no están del todo en ángulo recto. Los expertos dicen que esto representa «la inclinación de la eclíptica».

35 Véase Vol. I.

36 Arriba, pág. 9 y sig.

37 Esta palabra (*sôma*) se usa no para significar algo físico, sino una cosa física *unitaria y sistemática*.

38 El mito del *Político* parece adoptar un punto de vista diferente; véase arriba, pág. 159.

39 «Creencia correcta» ha de significar en este contexto algo más que la identificación correcta accidentalmente de un particular. Estamos hablando de los poderes de la parte inmortal del alma. Por lo tanto no nos interesa lo que podría permitir a López en una ocasión a reconocer una acción justa, sino lo que le permite reconocer las *acciones* justas en general.

40 Estrictamente este argumento conlleva una inversión ilícita. Que todo lo que se conforme a estas razones sea armonioso no entraña que todo lo que sea armonioso se conforme a estas razones; es decir, podría haber otros sistemas de orden subyacente. Me imagino que Platón no argumentaría que cualquier estructura discernible en la música se podría descubrir en otros casos de «armonía»; me imagino que pensaría que si uno «se aproxima a los problemas» (*República* 531 c 2) podrá ver *a priori* por qué este tipo de razones tienen que caracterizar toda «armonía» musical, astronómica o del tipo que sea.

41 Creo que hay quien piensa que esto está relacionado con los dos «hemisferios» del cerebro. Aún así, los «hemisferios» no giran.

42 ¿Por qué es «bastardo» el razonamiento? Pienso que no porque la inferencia sea ilegítima, sino porque la mente no puede «captar» o entender la entidad que tiene que postular. Ni podemos entender lo que es el «espacio» ni podemos evitarlo. Compárese lo que dice Locke acerca de su «algo, no sé qué» *Human Understanding* Libro 2, Capítulo 23). (Tratado del Entendimiento Humano.)

43 Si ésta es una anticipación a Descartes, sigue un pasaje fascinante (52 b-c) que parece anticiparse a Kant. Timeo parece advertirnos de la «persistencia de formas espaciales en nuestro pensamiento». No podemos evitar creer que todo lo que existe tiene que existir en algún lugar, y esto, parece que dice, nos lleva a conferir existencia real a los objetos físicos. Parece que dice que en lugar de esto deberíamos darnos cuenta de que los objetos físicos son imágenes y que una imagen no es más que una apariencia de algo distinto de sí mismo (igual que una imagen de un espejo es la apariencia del espejo). Por consiguiente hemos de considerar más real el medio (esto es, el «espacio») que la imagen. Las entidades últimas son los originales y los «medios reflectores», no las imágenes.

44 Véase arriba, pág. 129.

45 Debo prevenir al lector de que esto es objeto de polémica; por ejemplo, lo discute Cornford. Véase su *Plato's Cosmology* (La Cosmología de Platón).

46 El dodecaedro no se puede construir con los triángulos de Timeo; pero en ese caso habría elegido otras partículas fundamentales.

47 Serio al permitir que Timeo use ese escudo protector. No me refiero a que Platón piense que el tratamiento de Timeo del color tenga que ser correcto.

48 Estrictamente hablando el Artífice no crea al hombre. Crea las partes inmortales del alma del hombre, dejando que creen las partes mortales y el cuerpo los «dioses creados». Sin embargo, puesto que estos le «imitan» (69 c 5), imagino que esto no supone una diferencia de principio.

49 Principalmente, supongo, en los campos de la astronomía y de la música.

50 Estrictamente, puesto que no podemos tener movimiento sin espacio, lo que le interesa a la razón es la *armonía* del movimiento.

51 Por los «dioses creados».

52 Véase arriba, págs. 18-19, 34-39.

53 En realidad está definiendo *gignesthai*, devenir.

54 Pienso que son: rotación, locomoción, separación, combinación, crecimiento, disminución, destrucción y venir a la existencia.

55 Sir David Ross parece adoptar esta postura; *Plato's Theory of Ideas*, pág. 215.

56 Véase Vol. I.

57 Quizá no se implica sino que las estrellas fijas «rotan». Pero sería una demostración más convincente de la bondad del alma suprema si se pudiera asumir que todos los cuerpos celestes siguen vías circulares.

58 967 e 1. Posiblemente «se manifiesta» tendría que ser «se dice que está».

59 Véase Vol. I.

60 Quizá «un mensaje común» capte bien el significado.

61 Pero pensábamos que algo de este tipo se encontraba en otros lugares en la doctrina de la rememoración; véanse arriba págs. 140-142.

Capítulo 3

ANALISIS METAFISICO

1. LA «TEORIA DE LAS FORMAS»

A) *Introducción*

Platón creía en algo que podemos llamar vagamente un orden racional. Sin este orden racional el mundo sería un lugar caótico. Por tanto es importante conocer el orden racional. Concibiendo en alguna medida el conocimiento según un modelo de familiarización, Platón consideraba naturalmente el orden racional, en términos de conocer sus diversos componentes. En consecuencia, consideraría importante llegar a conocer la belleza, la triangularidad, la igualdad, la justicia y las otras cosas que constituyen el orden racional. El criterio de conocer la belleza sería naturalmente la capacidad de decir lo que es. Por consiguiente, sería esencial, para cualquier valor importante de X, ser capaz de decir qué es la X-idad.

Esta es una razón (la exactitud histórica podría ser otra) por la cual en tantos de los diálogos más antiguos se le hace a Sócrates preguntar qué es tal cosa. Pero, suponiendo que yo le abordara a usted y le preguntara: «¿Qué es la belleza?», ¿qué pasaría? Una cosa que bien podría ocurrir es lo que sucede en el *Menón* cuando Sócrates pregunta: «¿Qué es la excelencia moral?» Es que Menón protesta diciendo que la excelencia moral no es una cosa simple; hay muchas excelencias. Lo que constituye la excelencia en un hombre es diferente de lo que constituye la excelencia en una mujer, y lo mismo pasa con cada época y posición de la vida (*Menón* 71-2). Si usted tiene prisa por librarse de mí podría desarrollar esto en una doctrina relativista general. Es ridículo, podría usted decir, seguir preguntando qué es la belleza; todo ese asunto es cambiante y relativo. Lo que es bello en un contexto es feo en otro, lo que es bello en una comparación es vulgar en otra. No hay una belleza tajantemente diferenciada de cualquier otra cosa. Igual pasa, podría decir usted, con la dureza, el peso, la honestidad y cualquier otra cosa que usted pueda pensar que le voy a pedir que defina. Estas cosas no son definidas y, por tanto, no pueden ser definidas.

¿Cómo responderé a este ataque? Podría empezar admitiendo la verdad de sus ejemplos. Podría conceder que una cosa que es bella en un contexto puede ser fea en otro, un acto es correcto en una situación e incorrecto en otra. Pero podría alegar que esto es irrelevante. «No niego», podría decir, «que es una cuestión relativa si una cosa dada es bella, pero niego que la belleza misma sea relativa. Cuando llamo bello a algo estoy diciendo algo definido; de no ser así no tendría que retractarme cuando usted coloca el objeto en un contexto diferente en que parece feo. Lo que quiero saber es qué es lo que estoy diciendo cuando digo de él que es bello. Le estoy adscribiendo una propiedad; ¿cuál es esta propiedad que adscribo?

«Pero», podría responder usted, «no puede haber ninguna propiedad definida que usted adscriba a la cosa, porque usted reconoce que le podría haber negado (si lo muevo o comparo con otra cosa) la misma 'propiedad' que está ahora dispuesto a adscribirle. Ciertamente es una especie extraña de 'Propiedad definida' la que se adscribe y niega al mismo tiempo a la misma cosa. ¿Por qué no admitir simplemente que la belleza es relativa?»

«Pero, ¿por qué hacerlo?» replico. «En efecto, no puedo pretender de este objeto sino que es o parece bello en esta situación; nunca se puede afirmar más de un objeto, sea belleza o dureza o conveniencia de aquello de lo que estamos hablando. Pero cuando uno afirma de un objeto que 'parece X aquí y ahora' le está, desde luego, adscribiendo algo que usted podría llamar una propiedad indefinida, a saber, la de parecer X-aquí-y-ahora. Pero si una cosa puede tener la propiedad indefinida de *parecer ser X bajo ciertas circunstancias*, entonces debe haber también la propiedad definida *X-idad* que parece tener bajo ciertas circunstancias. Digamos de todas maneras que la X-idad no es una propiedad de las cosas actuales. Las cosas no *son* X; *parecen* ser X bajo ciertas circunstancias dadas. Pero uno puede seguir preguntando qué es la X-idad como tal, la propiedad absoluta y definida que a uno se le viene a la cabeza cuando ve un objeto que parece X bajo las circunstancias dadas. Es la belleza como tal, la propiedad absoluta que a veces 'parecen' poseer las cosas lo que le pido que defina. No me perturba lo más mínimo que las cosas puedan ser y no ser bellas. Claro que pueden; esto sólo significa que en un contexto muestran belleza y en otro no. Pero no tiende a refutar la verdad evidente de que *belleza misma* es simplemente ella misma y nunca parece ser nada sino ella misma. Las cosas son mutables y relativas cuando se procede a clasificarlas como X o no-X; pero esto no significa ni por asomo que haya algo mutable o relativo en las naturalezas que les adscribimos al clasificarlas, las cuales, en efecto, les adscribimos vagamente; pues como señala usted acertadamente nunca debemos hacer una adscripción incualificada de una naturaleza o propiedad a una cosa».

Ya se ha alargado bastante el diálogo. Espero que esté claro que se

aproxima aceptablemente a ciertos pasajes de los escritos de Platón; por ejemplo al pasaje del libro séptimo de la *República* donde estudia el problema de hacer que los hombres dirijan su mente a «lo que es» en lugar de a «lo que deviene» (*República* 523-5; véase arriba, pág. 185). Se pretende trazar un contraste que era, estoy convencido, de gran importancia para Platón. En algunos de los diálogos (particularmente en el *Fedón* y la *República*) Platón se aparta de su camino para hacer decir a Sócrates que es típico de él y de sus íntimos «creer en» o «atribuir importancia a» (*nomizein*, cf. *República* 476 c) cosas tales como «la belleza misma» o «las cosas que indicamos con la expresión 'la misma cosa que es X' en nuestras preguntas y respuestas» (*Fedón* 75 d). Es esta creencia o actitud de la mente lo que forma un lado del contraste al que me he referido. Equivale, pienso, a la creencia de que es esencial, para el discurso, adscribir a las cosas propiedades definidas y en que es vital, para entender, preguntar qué son estas propiedades. Este es un lado del contraste. La otra cara del contraste es una actitud más tosca hacia el uso de las palabras. Deriva de la observación de que a menudo nos encontramos afirmando y negando el mismo predicado de la misma cosa y apoya esto, quizá, en una negación heracliteana general de la fijeza de las cosas. Si todo es de algún modo fluido y una cosa es a menudo tanto P como no-P ¿por qué hemos de esperar que exista algo fijo e inmutable llamado P-idad a lo que se refiere «P»? La práctica de Sócrates y su círculo, de acuerdo con Platón[1], es admitir en parte la verdad de esto y responder usando expresiones como «la misma cosa que es X» cuando discuten acerca de la naturaleza de la X-idad para aclarar que no están hablando acerca de la naturaleza común a las cosas de las que se dice comúnmente que son X, sino acerca de la forma pura de esta naturaleza.

Este es, desde luego, el contraste entre formar conceptos contra-inductivos y formarlos inductivamente, en el lenguaje que hemos usado; y sabemos que constituye la distinción entre conocimiento y opinión. Como también hemos visto, la persona cuyo concepto de, por ejemplo, la justicia es inductivo usa un conjunto de ejemplos de conducta justa para sacar el significado de «justo». La persona cuyo concepto es contra-inductivo, por el contrario, no hace eso. Su práctica es entender el significado de «justo» en términos de una captación de la naturaleza de la justicia. Por esta razón para él es más fundamental el nombre abstracto «justicia» que el adjetivo «justo», y debe dar varios pasos para mostrar que le interesa hablar de la justicia más bien que de las cosas justas.

Pero ésta es precisamente la dificultad. Uno naturalmente entiende que la P-idad son los rasgos comunes y peculiares de las cosas P (lo cual significa: «las cosas que llamamos P»). Pero esto es exactamente lo que Platón no desea que hagamos. Desea que la P-idad sea una naturaleza «inteligible» (definida y con sentido) que reflejan las cosas P en la medida en que son auténticamente P, pero que desmienten en la medida en que no son auténticamente P. Es, si nos empeñamos, la naturaleza común a

las cosas que son P sin más cualificación; pero esto no sirve mucho porque no hay tales cosas y el adjetivo deriva su significado, para la mayoría de nosotros, de las cosas para las cuales lo usamos; y ninguna de éstas es P sin cualificación[2].

Por lo tanto hay que llevar a cabo notorias maniobras lingüísticas para aclarar que la P-idad no es la naturaleza común a las cosas P normales. Esto era lo más importante, y los más difícil, por dos razones. Una es el giro griego corriente para las abstracciones, la otra era la falta de sensibilidad hacia las trampas lógicas que tienden las expresiones abstractas.

El lenguaje griego contenía nombres abstractos y, desde luego, contenía una terminación (análoga a las castellanas «-idad» o «-ez») mediante la cual se podían formar otros nuevos según se necesitaran. Pero para todos ellos contenía un giro común, a saber, aquel mediante el cual (como en el alemán) se hace que cumplan la función del nombre abstracto el artículo definido y el neutro del adjetivo. Así, *to kalon* o «lo bello» se usa comúnmente en lugar de *kallos* o «belleza». Pero *to kalon* también se puede usar para referirse no a la belleza sino a la clase de los objetos bellos o, por supuesto, para *el* objeto bello. Pero es fácil ver que este giro es un positivo obstáculo para la formulación de la doctrina. Pues nos invita a suponer que hablar acerca de la belleza es lo mismo que hablar acerca de la clase de objetos bellos, o de una muestra normal de estos. Sin duda si Platón pudiera haber sabido cuales eran sus opiniones antes de pensarlas podría haber evitado esta dificultad evitando la locución. Pero esto, desde luego, es imposible y tenemos que imaginarlo[3] haciendo dos cosas a la vez; una acuñar expresiones extrañas tales como «la única cosa que es X» para expresar lo que quería decir y la otra aislar el pensamiento que estas expresiones habían de expresar.

El problema fue multiplicado, como digo, por la insensibilidad, inevitable en este momento, ante las dificultades lógicas envueltas en el tratamiento de los nombres abstractos. Esto se podría ilustrar con casi todos los primeros diálogos. Se ve claramente en el *Eutifrón* donde en breve espacio la palabra *josiotês* o «piedad» lleva tres significados diferentes (lo que es común a los hombres pios, lo que es común a las cosas pias y religión), siendo, casi con seguridad, inadvertidas las oscilaciones entre estos tres significados.

Otra observación lingüística (conjetural, pero en mi opinión bien fundada) es que parece haber habido una sensación de que «es» debería afirmar estrictamente identidad; igual que «Scott es el autor de *Waverley*» identifica a Scott con el autor de *Waverley*, «Scott es calvo» debería estrictamente identificar a Scott con «lo calvo».

A la luz de estas observaciones debemos entender las extrañas expresiones que se usan acerca de las formas. «Lo X mismo» y «la única cosa que es X» *(auto jo esti...)* e incluso «el X real *(to on...)* todas ellas sirven, como he argumentado, para mostrar que lo que se está investi-

gando no es la (fluctuante) naturaleza común de las cosas X, sino la naturaleza definida que refleja aquella. Una vez más cuando se dice que las cosas X «se asemejan» a la X-idad se pretende comunicar la relación de reflejar-y-negar. También es aludida la misma relación cuando se dice que las cosas «participan en» o «tienen una participación de» la forma apropiada, aunque pienso que esta metáfora también está pensada para negar la identidad. No se puede decir estrictamente que Scott sea lo calvo, aunque se puede decir que participa en ello. Esto evita un problema particular. Si se dijera a la vez que Scott es y no es calvo (como podría ser si tuviera unos cuantos pelos), entonces si se tiene la impresión de que esto lo identifica con la calvicie y con la no calvicie, parecerá seguirse que estos dos predicados son idénticos (si A=B y A=C, entonces, B=C). Este argumento se podría ciertamente usar para mostrar que la calvicie es la no calvicie, y que, por tanto, no hay propiedades definidas. La metáfora de la participación destruye el argumento; usándola, uno dice que es estrictamente inexacto decir que Scott es calvo, y la formulación estricta: «Scott participa en lo calvo» no causa problemas, pues puede participar tanto en lo calvo como en lo no calvo sin por ello identificarse con estos. Las otras metáforas comunes de la relación forma/particular, a saber, la «presencia» y «agencia», tienen una función más simple que «participación». Decir que la X-idad está presente en las cosas X y es aquello «por medio de lo cual» devienen X es seguramente tanto como decir que es la discernibilidad (bajo circunstancias apropiadas) de la X-idad en una cosa X lo que hace natural llamarla una cosa X.

Se puede ver, espero, por esta exposición cómo se vino a usar este extraño lenguaje y cómo hay que tomarlo. En particular espero que se pueda ver que aunque estas metáforas (similaridad, participación, presencia y agencia) tienen en un sentido significados diferentes, el uso de una en el puesto de otra no indica una diferencia de doctrina; puede indicar un mero deseo de variedad[4], o quizá pueda indicar que hay una doctrina común que se está considerando predominantemente bajo un aspecto diferente.

Por consiguiente no creo que Platón evolucionara desde una concepción «inminente» de las formas hasta una «trascendente» (ni al revés), como han pensado algunos. Pero incluiré estas observaciones introductorias con una reflexión *a priori* sobre las posibilidades de desarrollo de la doctrina. La doctrina surgió (pensamos) bajo la influencia de una creencia en un orden racional. Sócrates, por no hablar de Platón, podía haber aprendido esta creencia de las enseñanzas de Anaxágoras; y sin tal trasfondo difícilmente parece tener sentido la doctrina de las formas. Pues, ¿por qué ha de preocuparle a uno discutir la negación «heraclitea-na» de las propiedades definidas salvo bajo la influencia de tal opinión? Sin embargo, inicialmente lo que habría que hacer sería aislar la noción de una X-idad que no sea naturaleza común de las cosas X normales; y esto ocuparía durante cierto tiempo las energías de Platón. Pero cuando

hubiera sido realizada esta tarea habría sido normal hacer más preguntas. Pues si las formas no son las naturalezas comunes de las cosas físicas, ¿cómo hay que concebirlas? Si en algún sentido son independientes de las cosas físicas, ¿qué tipo de existencia hay que suponer que tienen? ¿Cómo se relacionan entre sí, y en particular, es necesario postular una forma que corresponda a cada rasgo común de las cosas físicas, o se puede llevar a efecto un programa de reducción mediante el cual se puedan dispensar algunas mostrando que son funciones de otras? Las cuestiones de este estilo pulularían tan pronto hubiera tiempo para ocuparse de ellas.

B) *La cronología de la teoría de las formas*

Platón siempre creyó (pienso) que la naturaleza es un producto del ordenamiento racional, y que, por lo tanto, hay algo que es más fundamental que el orden fáctico de la naturaleza. Esto es, por supuesto, los principios de orden racional que tenía presentes la mente, en términos del mito, al ordenar el caos. Las propiedades actuales de las cosas son, de algún modo, imágenes de los principios inteligibles. Todo esto, pienso, fue parte permanente del pensamiento de Platón.

Sin embargo, al describir su actitud he usado la vaga expresión «principios de orden racional» sin especificar qué puede ser un principio de orden racional. Esto lo he hecho de intención, porque la verdad parece ser que Platón siempre estuvo más convencido de que existen tales principios, y de que todo ordenamiento debe hacerse en términos de ellos, que de que fuera correcta alguna descripción particular de ellos. Sin embargo, parece haber habido en su vida un período durante el cual al menos estuvo dispuesto a dar la impresión de sostener una descripción bastante detallada de su naturaleza; y es a las doctrinas de este período a las que aplicaré el nombre «teoría de las formas» o «teoría clásica de las formas».

La teoría clásica de las formas, pues, sobresale en el *Cratilo*, el *Fedón*, el *Banquete*, la *República* y el *Timeo*. También destaca en el *Fedro*, pero en este diálogo los pasajes más característicos de la teoría aparecen en forma de mito y, por lo tanto, posiblemente no haya que tomarlos muy en serio. Es sometida a discusión crítica en el *Parménides*, y lo mismo ocurre con alguna de sus versiones en el *Sofista*. Las relaciones mutuas entre los universales son un tema importante en el *Fedro*, el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo;* si suponemos que siempre que Platón habla de universales pretende que interpretemos su lenguaje en términos de la teoría de las formas, entonces tendremos que decir que su teoría aparece de modo destacado en estos cuatro diálogos; pero esta suposición me parece más que dudosa. Finalmente, hay cuatro pasajes del *Teeteto* y del *Filebo* en los que el lector de la *República* espera constantemente una mención de las formas, expectación que queda frustrada.

¿Cuál es, pues, la teoría clásica de las formas? Su característica esencial parece ser la creencia de que hay cosas tales como la cosa misma que es X y que esto es así para todo valor de «X». Es decir, para todo «nombre común» existe una «naturaleza común». Lo bello, lo igual, lo grande, el fuego, la cama, la lanzadera; para todos estos existe una forma única, y sólo es en la forma donde existe plenamente la naturaleza común. En la medida en que la naturaleza común existe en las cosas, lo hace porque estas «participan» en ella, o porque ésta está «presente» en ellas. Además la forma no es solamente el único caso puro de la naturaleza común; *no es nada sino lo* bello, o lo que sea. Lo bello es la única cosa que *es* lo bello (las cosas bellas *participan* en ello y no lo *son*) y es simplemente lo bello y nada más (mientras que toda cosa bella es bastantes otras cosas; una estatua, quizá, y hecha de mármol, etc.).

Esto es lo que son las formas en términos de la teoría clásica. También se nos dice de las formas que se puede llegar a conocerlas y que el hombre que no cree en ellas queda confinado al nivel de la *doxa*. También se nos dice que son entidades inmutables y autoconsistentes y se puede decir que son (*einai*), mientras que los particulares físicos son mutables y no autoconsistentes y sólo se puede decir de ellos que devienen o suceden (*gigneszai*). También se nos dice que las formas son objetos inteligibles (*nöēta*) y que es posible definirlas o dar un *logos* de ellas. Se les aplica el principio contrainductivo de que uno no puede estar seguro de que un S dado es P hasta que no pueda dar el *logos* de la P-idad; sin embargo, como sabemos, se modifica en la práctica la operación de este principio en favor del principio, contrario a primera vista, de que se puede contrastar la adecuación de un supuesto *logos* preguntando si el ámbito de aplicación del *logos* es idéntico al ámbito de aplicación del predicado del cual es *logos*[5]. Finalmente, se destaca que aunque no hay ninguna niebla en las líneas que separan las formas (cada una es precisamente ella misma), hay mucha confusión de líneas entre las propiedades de las cosas; la misma cosa puede a la vez ser P y no -P por participar en la P-idad y en la no-P-idad.

Espero que ésta sea una exposición adecuada de la teoría. Arriba vimos que los diálogos en que es más prominente son el *Cratilo*, el *Fedón*, el *Banquete*, la *República* y el *Timeo*. De estos cinco diálogos se está generalmente de acuerdo en que el *Fedón*, el *Banquete* y la *República* pertenecen al período medio de Platón. El *Cratilo* es considerado generalmente algo anterior, pero su fecha se puede discutir fácilmente. También se está comúnmente de acuerdo en que el *Timeo* es considerablemente posterior a la *República*, aunque también esto se puede discutir; o podríamos situar el *Timeo* recordando que es mítico en su forma y que su tratamiento de los temas no cosmológicos es en conjunto sumario. Sea de ello lo que quiera, si rechazamos el *Cratilo* y el *Timeo* podemos decir que la teoría clásica de las formas parece característica del período medio de Platón.

Se podría, por consiguiente, sostener que Platón heredó de Sócrates un interés por la definición; que desarrolló esto en su madurez convirtiéndolo en la teoría clásica de las formas; y que después de un tiempo se arrepintió de ello, dando expresión a este arrepentimiento en el *Parménides* y quizá en el *Sofista*. Hemos de preguntarnos si esta hipótesis parece satisfactoria.

i) Primeros rastros de la teoría

a) *Su imputación a Sócrates*. En el *Fedón* y en la *República*, como hemos visto, Platón hace afirmar a Sócrates que es típico de él y de sus amigos atribuir importancia a las formas. Por otro lado Aristóteles dice[6] que aunque Sócrates estaba interesado en definir los universales, dejó a Platón el tratarlos como cosas «separadas». Lo que esto significa exactamente no está claro. En conjunto, en el lenguaje de Aristóteles, una cosa «separable» parece ser una «substancia», algo como el Gato de Cheshire (en oposición a su sonrisa) que puede existir por sí mismo. Parece, pues, que en opinión de Aristóteles, opinión obtenida probablemente de Platón, Sócrates no trató las formas como «substancias». Puesto que Aristóteles implica que Platón las trató así, y puesto que es muy difícil dar una interpretación fiable a esta acusación, nos vemos forzados a decir que Platón fue más lejos que Sócrates de algún modo inidentificable. Sin embargo, es difícil creer que Sócrates estaba *simplemente* interesado en buscar definiciones de una manera que en el siglo veinte fuera de sentido común. Innegablemente Platón le hace afirmar que era peculiaridad de él y sus amigos creer en la existencia de las formas; y una creencia en la existencia de las formas, sea esto lo que sea exactamente, debe ser al menos algo más que un entusiasmo por la definición. Tampoco es fácil ver por qué Platón habría de hacer una digresión para hacer decir a Sócrates que la creencia era característica de su círculo a menos que éste fuera el caso. Se le podría haber hecho expresar la creencia sin la pretensión de que era suya la patente.

Parece más razonable atribuir a Sócrates algún tipo de creencia en las formas; una creencia, digamos, en la importancia de distinguir las propiedades de las cosas en que se manifiestan y en tratar las primeras contrainductivamente. Podemos suponer que a esto añadió Platón que la existencia de las propiedades de algún modo es, previa a e independiente de la existencia de las instancias. Según esta postura, pues, una buena parte de la teoría de las formas se encontraba en el depósito originario de las enseñanzas de Sócrates y esperaremos hallar rastros de ella en los primeros escritos de Platón. Ahora hemos de ponernos a ver si hay tales rastros.

b) *Rastros en los primeros diálogos*. Pienso que hay tales rastros. Una indicación posible, a la que no podemos conceder mucha importancia, es que en los primeros diálogos se asume comúnmente el principio contrainductivo: esto es, que no podemos decir si un S dado es P hasta no

conocer la P-idad. Esto lo podemos encontrar, por ejemplo, en el *Eutifrón* (6 d; cf. *Laques* 190). Sin embargo, el principio contrainductivo, aunque es parte de la teoría de las formas, no es peculiar de ella. Como vimos en un capítulo anterior[7], el principio contrainductivo tiene sentido sin la teoría de las formas en el contexto del tipo de propiedades discutidas en estos diálogos; pues son propiedades éticas como el valor y la piedad. En conexión con tales propiedades tiene sentido decir que necesitamos conocer lo que obtenemos (nosotros o «el inventor del lenguaje»; cf. *Cármides* 175 b 3) al distinguir la templanza, o lo que sea, de su opuesto, antes de poder decidir que conducta merece el nombre de templanza; y esto se puede expresar diciendo que necesitamos primero conocer lo que es la templanza.

Una indicación más positiva es la existencia en los primeros diálogos de lo que parece una terminología técnica ligada con la teoría de las formas. Daré tres ejemplos de esto.

1. El *Lisis* (217-18) hace una digresión para expresar «el hecho de que S es P» en la forma «la presencia de la P-idad en S» y para distinguir dos modos diferentes en los cuales puede una propiedad estar «presente en» una cosa (a saber, temporal o permanentemente). La afirmación que Sócrates desea hacer se podría hacer muy fácilmente sin usar la noción de *parusia* o presencia, y parece más bien que Platón la introdujo aquí a propósito para señalar su ambigüedad (tales observaciones al paso se hacen comúnmente de esta forma en los primeros diálogos). Pero la noción de la presencia de una propiedad en una cosa huele mucho a la teoría de las formas. Por lo tanto, la conclusión natural es que Platón esperaba que el *Lisis* lo leyera la gente acostumbrada a usar el lenguaje de la teoría, y aprovechó la oportunidad para prevenirlos contra la ambigüedad.

2. Se puede sacar la misma impresión de *Hipias Mayor*. (Algunos dudan de la autenticidad de este diálogo, pero sobre bases que me parecen flojas.)[8] Buena parte de este diálogo está ocupada por el examen de posibles malas interpretaciones de la naturaleza de la definición socrática. Sócrates trata de hacer entender a Hipias lo que entiende por la pregunta «¿Qué es lo bello?» Primero Hipias toma esto como una petición de un objeto bello corriente, y responde: «Una muchacha bonita». Luego (289 d 2) se le aclara que lo que se desea es «aquello por lo cual están adornadas todas las demás cosas, de modo que parecen bellas cuando este tipo (*eidos*) está presente en ellas». Después de captar la idea de que es esto lo que se le pregunta, Hipias resuelve el enigma en seguida; aquello de cuya presencia deriva todo su belleza es, por supuesto, el dorado. Aquí se hace pasar por tonto a Hipias claramente con propósitos cómicos; pero la broma depende de la posibilidad de describir la belleza como «aquello cuya belleza adorna todo lo *demás*», depende, en otras palabras, de tratar la belleza como una *cosa, por cuya intervención* son bellas otras cosas, y la comedia consiste en la tosca interpretación materialista por parte de Hipias de tal lenguaje. La broma

por tanto no se podía discurrir salvo entre aquellos acostumbrados a usar la noción de agencia o intervención metafóricamente al hablar de la relación de las propiedades con sus instancias y que se podían sentir superiores a aquellos que tomaban la metáfora literalmente. Pero esto con toda seguridad significa la existencia de gente que aceptaba por completo o en gran parte la teoría de las formas.

3. El tercer ejemplo procede del *Eutifrón*. En este diálogo, como vimos, se enuncia claramente el principio contrainductivo (6 d-e); y se usa ciertamente un lenguaje bastante fuerte, pues Sócrates habla de «mirar lejos de» (*apoblepein*) los actos piadosos particulares en dirección a la forma (*idea*) en virtud de la cual son piadosos los actos piadosos para juzgar la piedad de la conducta supuestamente piadosa. El uso de «mirar lejos de» los ejemplos particulares, en lugar de, por ejemplo, «mirar más atentamente a» ellos me parece significativo. Sin embargo, posiblemente más significativa es la distinción que se traza más avanzado el diálogo (11 a 7) entre la *ousia* y un *pazos* de la piedad. La *ousia* de algo es su «esencia»; y un *pazos* (literalmente: «algo que le sucede») se usa para algo que puede ser una característica universal suya, pero que no es parte de su esencia. Esta terminología se usa aquí como si su significado fuera evidente; pero sólo sería evidente para lectores cuyas ideas sobre la definición de las propiedades fueran muy refinadas. También es verdad que la distinción entre lo que es y lo que no es de la esencia de una propiedad no se podría trazar sobre una tesis «heracliteana» de que no hay propiedades fijas. Por tanto, la gente a la que le resultara familiar toda o la mayor parte de la teoría clásica de las formas sería la gente que entendiera en seguida la distinción.

Me parece razonable concluir de estos indicios que Platón esperaba que al menos algunos de los que leyeron sus primeros diálogos serían personas acostumbradas a hablar de la presencia de P-idad en S, de hacerse S P por intervención de la P-idad, y que apreciarían las distinciones y las bromas relacionadas con esas metáforas. Pero si la P-idad causa con su presencia que S sea P, entonces la P-idad es responsable de la P-idad de S; en otras palabras, las propiedades *tout court* son de algún modo más fundamentales que las propiedades de las cosas. Pero esta distinción entre «la P-idad misma» y «la P-idad de las cosas P» es el núcleo de la teoría de las formas. Concluyamos, pues, sin que nos amedrante Aristóteles, que al menos una gran parte de la teoría clásica de las formas la heredó Platón de Sócrates. Podríamos quizá decir, para mantenernos de acuerdo con Aristóteles, que Platón convirtió en una doctrina positiva algo implícito en la práctica de Sócrates.

ii) ¿Se arrepintió Platón de la teoría después de su período medio?

La opinión que estamos considerando sostiene que la teoría de las formas fue inventada por Platón en su periodo medio, y que posteriormente se arrepintió de ella. Hemos discutido la primera proposición; ¿qué pasa con la segunda?

Que Platón se arrepintió de la teoría de las formas es una doctrina que se apoya principalmente en dos soportes. En primer lugar, descansa en la crítica que se le hace a algo parecido a la teoría clásica en el *Parménides* y en el *Sofista*, y en segundo lugar, en la ausencia de cualquier referencia a la teoría en lugares donde se podría haber esperado que se mencionara, especialmente en el *Teeteto* y en el *Filebo*.

Pero la doctrina de que Platón se arrepintió de su creencia en las formas está en conflicto con la evidencia que proporciona Aristóteles. Este no dice nada de un cambio de opinión. En Aristóteles amontonamos indicios de que Platón no dejó de creer en las ideas. Esto, desde luego, es compatible con la opinión de que las ideas de Platón sobre el tema se desarrollaron considerablemente, pero difícilmente con la opinión de que hubo un arrepentimiento drástico. Lo más que dice Aristóteles sobre un cambio de opinión lo comunica en las siguientes palabras (*Metáfisica* 1078 b 9 y sig.): «Con respecto a las formas (en cuanto distintas a las entidades que aparecen en las matemáticas), debemos ahora examinar la doctrina de las formas en sí misma. La examinaremos sin añadirle ninguna de consideración referente a la naturaleza de los números, sino más bien en la forma en que fue entendida originalmente la doctrina por aquellos que afirmaban la existencia de las formas.» Está bastante claro que «aquellos que primero afirmaron...» significa Platón, y que por lo tanto Aristóteles implica aquí que hubo una primera versión de la teoría en la cual no estaba ligada a reflexiones sobre los números y una versión posterior que sí lo estaba. Sin embargo, esto es todo lo que podemos aprender de Aristóteles sobre versiones anteriores o posteriores, o sobre cambios de opinión, y esto no implica que la primera versión fuera rechazada sino que fue elaborada. Aristóteles cree que puede refutar las opiniones de Platón sobre la naturaleza de las entidades matemáticas y, así, destruye las elaboraciones, pero le queda aún pendiente la refutación de la creencia en las formas. Pero esto significa seguramente que la creencia en las formas no ha sido rechazada, o Aristóteles no necesitaría refutarla. Lleva a cabo la refutación en dos pasos: «Platón está equivocado en lo que se refiere a los números y de algún modo la noción de las formas es globalmente un error». El segundo paso no sería necesario si el enemigo hubiera abandonado el campo.

¿Qué ocurre, entonces, con los dos apoyos en que descansa la creencia en un arrepentimiento? Las críticas contenidas en el *Parménides* y el *Sofista* requerirán posteriormente un examen detallado. Aquí lo anticiparé brevemente. Primero, pues, encontraremos que la investigación del *Parménides* tiene dos fines. Se pretende que niegue ciertas doctrinas que al menos han parecido implícitas en la teoríca clásica de las formas y se pretende también que muestre que la teoría clásica no ha de ser interpretada de ciertas maneras. Pero esto no equivale a un ataque

frontal a la noción de las formas. Además, con respecto al estudio del *Sofista,* se debe conceder que el Extranjero de Elea habla de las formas de un modo irrespetuoso. Dice (246 b 6 y sig.) de aquellos que está criticando que «se defienden [de los materialistas] con gran discreción sacando defensas de algún lugar en lo alto, del reino de lo invisible; proponen ciertas formas inteligibles e incorpóreas para el papel de seres auténticos». Sin embargo es costumbre general de Platón hacer que sus interlocutores principales usen un lenguaje burlesco para enunciar las doctrinas platónicas, de modo que no podemos atribuir mucha importancia al tono de las observaciones del Extranjero. Y aparte de esto que, su principal propósito, como veremos luego, no es negar que haya formas, sino disputar que «ser» signifique «ser inmutable».

El otro soporte de la tesis de que Platón cambió de opinión era la ausencia de las formas en lugares donde se podrían haber esperado en los últimos diálogos, en particular en el *Teeteto* y el *Filebo.* La breve respuesta a este argumento es que realmente no hay buenos motivos para esperar hallar en estos diálogos nada distinto de lo que se halla. La razón para esperar que se mencionen las formas en el *Teeteto* es que el diálogo trata sobre el conocimiento y que en la *República* y otros lugares «el conocimiento lo es de las formas». Pero espero haber mostrado en un capítulo anterior[9] que «el conocimiento lo es de las formas» es una simplificación excesiva y que Platón en el *Teeteto* está preocupado por ciertas dudas bastante específicas acerca del conocimiento que no implican un rechazo de las formas. La razón para esperar un estudio de las formas en el *Filebo* es que el diálogo divide «aquello que es ahora» en cuatro clases y que algunos lectores asumen que las formas habrán de ser una de las cuatro y les frustra no encontrarlas. Pero como argüiré después[10] esto es un error. Esperar que aparezcan las formas como una de las cuatro clases del *Filebo* es llevar la discusión de ese diálogo a un nivel lógico demasiado bajo, es suponer que Platón está distinguiendo el elemento formal y material de las *cosas,* cuando de hecho está distinguiendo el elemento formal y el material en los *universales.*

La posición, pues, es la siguiente. De acuerdo con la imagen aristotélica Platón siempre «creyó en las formas», lo cual significa creer algo que Aristóteles consideraba insensato. Por consiguiente debe implicar algo más que, por ejemplo, simplemente creer en los universales. Además no hay nada en los diálogos que se pueda aducir en contra de la imagen aristotélica. Hay indicios de una retractación de algunas partes de la teoría clásica de las formas, pero no va más allá. Creo que lo siguiente quizá dará una descripción correcta del desarrollo.

Platón creyó siempre que la organización y diferenciación del mundo son productos de la inteligencia. O si preferimos expresarlo en términos menos cosmológicos, siempre creyó que el mundo diferenciado y organizado es inteligible. Esto le parecía que implicaba que los rasgos del mundo se deben a la presencia en las cosas de ciertas naturalezas

inteligibles. Pero los rasgos de las cosas fácticas son borrosos e indistintos, mientras que la razón exige claridad, distinción y lucidez en los objetos. Por tanto hay que distinguir la P-idad misma de la P-idad de las cosas P; la P-idad que puede captar la mente no puede ser identificada con la P-idad que los sentidos descubren en las cosas.

Pienso que éste es el tema continuo de la creencia de Platón en las formas. Lo que convierte este tema continuo en la teoría clásica quizá se pueda caracterizar como sigue. En primer lugar, las luchas de Platón por forzar el lenguaje para dar expresión a la noción de una entidad abstracta no siempre tuvieron éxito y a veces escribió como si la P-idad misma fuera una cosa concreta. Esta es una mala interpretación contra la que nos previene en el *Parménides,* pero de la que Platón mismo pudo haber sido parcialmente culpable en los tiempos de la teoría clásica.

Luego, en segundo lugar, en los tiempos de la teoría clásica Platón se ocupó de destacar la importancia de reconocer la existencia de las formas y no se ocupó particularmente de sus interrelaciones, ni de la cuestión de cuantas naturalezas inteligibles es preciso postular. Hay una forma que corresponde a cada respecto en que las cosas se pueden asemejar entre sí. Pero esto pudo haber llegado a parecer cada vez más implausible, especialmente quizá cuando Platón empezó a dedicarse más seriamente a la cosmología. Si las formas son aquello que la mente tiene ante sus ojos al ordenar el caos, entonces, ¿tiene sentido considerar la cama-idad como una forma? Es seguro que aquello cuya «presencia» es responsable de las características de las buenas camas no es una naturaleza inteligible independiente, sino algo que tiene que ver con el hecho de que hay hombres y que necesitan dormir en cierta posición. Pero el hecho de que haya hombres se debe a los dos hechos de que debe haber criaturas vivas terrestres y de que la naturaleza dada del reino físico impone al diseñador ciertas restricciones. Siguiendo esta línea de pensamiento parece que no hay nada último en la cama-idad; lo que parece último parece ser primeramente la criatura viviente-idad, en segundo lugar las figuras regulares, etc. cuya imposición sobre lo dado constituye el entorno terrestre y, en tercer lugar, propiedades tales como la dureza y la flexibilidad que tiene que combinar entre sí el diseñador de una cama para hacer una máquina para dormir eficiente, y que dependen de las formas de las moléculas de los materiales que usa. De este modo parece que la lista de naturalezas últimas inteligibles sólo tiene que contener entidades altamente abstractas, tales que sean adecuadas para ser contempladas por la razón eterna «antes» incluso de que fuera hecho el mundo. Parejo con este desarrollo iría un incremento de la atención hacia las relaciones mutuas entre los universales. En conjunto el cuadro presentado por la teoría clásica era que mientras los particulares no eran más que puntos de encuentro de los universales, cada universal era simplemente él mismo y diferente de cualquier otro. Pero el intento de representar los universales comparativamente concretos como funciones

de otros comparativamente abstractos hizo que el cuadro pareciera confundente. Pues ahora era necesario decir que algunos universales eran puntos de encuentro de otros. Igual que en un principio las vacas habían sido vacas por participar de la vaca-idad, ahora la vaca-idad sería aquello que participa de la animalidad y de aquello que diferencia a las vacas de los demás animales. No sólo los particulares participarían de los universales; también los universales participarían unos de otros.

En tercer lugar, dije que era parte del tema continuo de la creencia de Platón en las formas que la P-idad que puede captar la mente no puede ser identificada con la P-idad que detectan los sentidos en las cosas. Dije que esto es parte del tema continuo porque se encuentra en los documentos posteriores, por ejemplo, el *Filebo* (62) y la *Carta Séptima* (342-4, véanse arriba págs. 123-127). Pero también diría que me parece que esto iba perdiendo importancia para Platón según pasaba el tiempo, y que *destacarlo* es característico de la teoría clásica. Se podrían conjeturar dos razones de esto. En primer lugar, como hemos visto[11], el contraste entre la P-idad misma que capta la mente y la P-idad que detectan los sentidos en las cosas depende de un contraste mal aconsejado entre la mente y los sentidos, el cual es mejorado en el *Teeteto*. En segundo lugar, cuanto más abstractas se hacían las formas, menos tentación habría de decir que los sentidos captan sus reflejos en las cosas y menos necesidad de insistir en que no hay que confundir la imagen con el original. Las propiedades de las cosas ya no son imágenes de las formas según la base de la relación biunívoca propiedad-forma. Más bien, las cosas deben sus propiedades a la actividad ordenadora de la mente, al ser de un tipo muy abstracto las formas que mira la mente en su tarea de ordenar.

Para resumir sugeriría que hay tres puntos de diferencia entre la teoría clásica de las formas y las creencias posteriores de Platón sobre los mismos temas. En primer lugar, en el período clásico había al menos una tendencia a tratar las formas como cosas; y en el período posterior se ve claramente que hay que resistir esa tendencia. En segundo lugar, en el período clásico Platón ignora totalmente cuestiones que luego le parecen importantes referentes al número y a las relaciones mutuas entre las formas. En tercer lugar, en el período clásico hay un énfasis en la diferencia entre «P-idad misma» y la P-idad de las cosas, viniendo a ser dicho énfasis menos importante posteriormente. Finalmente añadiría que ninguno de estos tres puntos de diferencia me parecen conllevar una retractación, a menos que quizá Platón rechazara el principio de que las formas no participan una en otra (el *Parménides* quizá sugiera que Platón en algún momento sostuvo este principio). Aparte de esto, todo es cuestión de tendencia y de poco más o poco menos, de que las cosas se hagan más claras o de que observaciones antiguas pierdan importancia.

Sirva esto como descripción conjetural del lugar que tuvo en el desarrollo de Platón la teoría de las formas. La teoría clásica es una fase primitiva de una actitud permanente.

C) *Problemas en torno a la naturaleza de las formas*

La forma de, pongamos por caso, la belleza es algo que es distinto e inteligible, cuya presencia es responsable de la cambiante y relativa belleza de todas las cosas bellas. Todo esto está muy bien, pero, ¿qué clase de entidad es? En esta sección nos ocuparemos de los problemas, reales o verbales, a que da lugar el intento de responder esta pregunta.

i) Las formas como particulares perfectos

Se piensa comúnmente que Platón en el periodo de la teoría clásica entendió que las formas son especímenes perfectos de su propio tipo. Expresar esta interpretación de su manera más cruda equivale a acusar a Platón de creer que la forma de una cama es ella misma una cama perfecta. Hay algunas frases y pasajes de los diálogos en que se basa esta dañina acusación, y debemos considerar la interpretación correcta de éstos para apreciar la validez de la acusación. La conclusión a que llegaremos es que el cargo es calumnioso; pero diré al lector que trate esta conclusión con cautela, en el sentido siguiente. En su forma más cruda, la acusación es absurda. Ninguna persona en sus cabales puede poblar el «reino de lo inteligible» de camas perfectas, iguales perfectos, elefantes perfectos y mayores-que perfectos. Pero, por supuesto, se podría hacer que el cargo fuera un poco menos absurdo trayendo a colación la confusa pero no imposible noción de un objeto absolutamente esquemático. Me refiero a esto: Todos estamos familiarizados con las maquetas esquemáticas. Se podría tomar una bomba y unos tubos y un poco de gomaespuma para hacer una maqueta del corazón, arterias, capilares y venas humanos, y se podría bombear líquido rojo a través de este aparato para demostrar los «principios inteligibles» de la circulación de la sangre. Tal maqueta sería «más inteligible» que el sistema cardiovascular de López, porque sólo incluiría los huesos pelados del sistema. Sin embargo, ahora tratemos de imaginar la esquematización llevada varios pasos más allá de modo que tengamos un objeto *perfectamente* esquemático que no consista más que en sus propios principios. Cuando se trata de algo del estilo del sistema circulatorio, es manifiesto el absurdo de intentar imaginar algo de este tipo. Es menos manifiesto si suponemos que estamos tratando de imaginar un objeto que sea simple y solamente la encarnación de la belleza y la igualdad[12]. Tomemos la belleza y supongamos que la belleza es cuestión de proporción. No nos parece absurdo suponer que una persona pueda pensar que podría imaginar un objeto que sea simple y únicamente proporcionado de las maneras requeridas. Pero tal objeto sería un objeto perfectamente esquemático, perfectamente bello y todo objeto físico bello sería una elaboración de él, un cuerpo construido sobre y oscureciendo, su esqueleto.

Ahora bien, si la opinión de que Platón entendió que las formas son

particulares perfectos equivale a la opinión de que creyó en la existencia de objetos perfectamente esquemáticos de este estilo, entonces me parece un error, pero no patentemente absurda. En efecto, quizá llamarla positivamente errónea sería ir un poco demasiado lejos. Pues como ya he indicado Platón estaba desarrollando la noción de una entidad abstracta o universal al mismo tiempo que desarrollaba el lenguaje para comunicar esa noción. Más que nada, lo estaba desarrollando contra la resistencia de personas como Hipias en el *Hipias Mayor* que estaban inclinadas a dar por supuesto que «lo bello» ha de significar el, o un, objeto bello corriente. Más en serio, lo estaba desarrollando contra la fuerza de la propensión humana (de la cual nos previene en el *Timeo*)[13] a suponer que todo lo que existe, existe en el espacio, o en otras palabras, a suponer que decir que algo existe es decir que es extenso. En este estado de cosas es claro que habría hallado difícil comunicar, incluso a sí mismo, la noción de un universal como una entidad no física totalmente abstracta. Pues algo que en ningún sentido es un objeto extenso (aunque esquemático) parecería irreal, una ficción de la mente o algo por el estilo. Esto haría natural, desde luego para sus lectores y posiblemente para él mismo, suponer que destacar la realidad de las formas llevaría consigo la admisión de que son objetos extensos, incluso aunque (inconsecuentemente) también tendrían que ser perfectamente esquemáticos y su extensión no debería estar en el espacio físico.

No estoy dispuesto a admitir que Platón pensara que «la cosa misma que es bella» era de hecho una cosa concreta aunque no física. Lo que, sin embargo, se podría admitir es que le era necesario esforzarse por librarse de nociones de este estilo; y el esfuerzo pudo no haber tenido siempre un éxito total. Con este prólogo pasemos a considerar las frases y pasajes que apoyan la interpretación de las formas como particulares perfectos.

a) *La única cosa que es P y expresiones análogas*

Platón, ciertamente, usa a veces a propósito de una forma la expresión *auto jo esti*... o «la *única cosa* que es...»; y en el lugar de los puntos suspensivos va una palabra tal como «justa» o «lanzadera». Innegablemente esta es una expresión extraña para justicia o lanzadera-idad. Es seguro, se puede decir, que la única cosa o la cosa que propiamente es justa, bella o una lanzadera ha de ser un individuo. Pues no es posible que la justicia sea justa, ni que la naturaleza común de las lanzaderas sea ella misma una lanzadera. La cosa que verdaderamente es una lanzadera sólo puede ser una lanzadera pura y quintaesencial.

También está el pasaje del final del libro quinto de la *República*[14] donde se dice que ninguna de las «múltiples cosas bellas» es bella sin cualificación, de lo cual es natural inferir el corolario de que hay algo que es bello sin cualificación y que esto debe ser la forma. También

aquí, pues, parece que obtenemos la implicación de que las formas son «autoreflexivas», esto es, de que de aquello cuya presencia hace que las cosas P sean P se puede decir que es P. Y una vez más arguyen los críticos que de la única cosa que está claro que nunca se puede decir que es P es la P-idad. Por lo tanto, aquello cuya presencia hace que las cosas P sean P no puede ser el universal P-idad.

Creo que en conjunto no se puede atribuir mucho significado a expresiones de este estilo. Los propósitos primarios de tal lenguaje son, creo, insistir en que las formas son propiedades definidas cuyas líneas divisorias no son borrosas. En otras palabras, no debemos interpretar «la única cosa que es bella» como «la única cosa que *tiene* la propiedad de la belleza», sino como «la única cosa que *es* la propiedad de la belleza». Surgen dificultades porque se escribe «es bello» en lugar de «es *lo* bello». Tampoco es sorprendente este uso del adjetivo sencillo en lugar de la expresión que consta del adjetivo y el artículo definido. A lo largo del pasaje de la *República* a que nos estamos refiriendo hay, podemos recordar, una ambigüedad en el significado de la expresión *polla kala*. A veces, como hemos visto, se usa esta expresión para referirse a las muchas clases de objetos que citaría el hombre corriente en respuesta a la pregunta: «¿qué es lo bello?»; y en este uso la expresión significa casi «muchas bellezas» («muchos de los bellos»). A veces, por el contrario, la referencia de la expresión es los muchos objetos o clases de objetos que son bellos, sin considerarlos como muchas bellezas o tipos de belleza diferente, sino simplemente como muchas cosas o conjuntos de cosas diferentes; y en este uso la expresión significa «muchas cosas bellas»[15]. Esta ambigüedad se puede mencionar como otra instancia de la dificultad creada por el uso de la expresión «lo P» para referirse a la P-idad. Una vez que una persona se hace consciente de lo que está haciendo tendrá siempre cuidado de decir «lo P» y nunca «P» cuando se refiere a la P-idad. Sin embargo, antes de eso no es capaz de ver la importancia de esta regla. Quizá podría ser útil un barbarismo; teniendo en mente que «es» connota identidad (la predicación la proporciona estrictamente la noción de participación) podríamos verter «la única cosa que es bella» como «lo que es idéntico a lo bello». El estado mental que no se diera cuenta de que esto es un barbarismo es el estado mental que estoy atribuyendo a Platón.

De hecho está lejos de ser claro que Platón hubiera encontrado raro en esa época decir que la belleza es bella. Pregúntesele a un hombre corriente si la lealtad es leal o el color coloreado; me pregunto cuál es la probabilidad de obtener la respuesta: «Sí». Se puede derivar otro apoyo independiente en favor de esto de un argumento del *Protágoras* (330-1) donde Sócrates arguye contra Protágoras que «ninguna otra cosa sería pía si la piedad (*josiostês*) misma no lo fuera». Sin duda a esto se le puede dar un sentido aceptable («la disposición de hacer lo que desean los dioses es deseada por los dioses»), pero lo significativo es que Sócrates da por

evidente que la piedad es pía. Esto apoya la opinión, no de que Platón creyera que las formas son particulares perfectos, sino de que encontraba natural predicar de un nombre abstracto el adjetivo a partir del cual estaba formado[16]. La razón por la cual apoya esa opinión es que Sócrates no estaría hablando en este lugar de una forma, sino de la piedad de los hombres píos, en realidad una cualidad común.

¿Por qué exactamente es erróneo decir que la piedad es pía o el color es coloreado? Si hay dificultad en hallar una respuesta lúcida a esta pregunta, entonces es fácil creer que Platón pudo haber caído en este modo de hablar y restarle el significado al hecho de que lo hizo.

b) *La forma de la bondad en la* República

Se sostiene a veces que las cosas que se dicen sobre la bondad en la *República* mantienen la opinión de que los universales son particulares perfectos. ¿Puede un universal, se pregunta, crear e iluminar otros universales? Pero espero haber respondido esta pregunta dando sentido a las cosas que se dicen sobre el estatus de la bondad[17]; y de algún modo este argumento prueba demasiado. Si prueba algo, ello es que la forma de la bondad es Dios; y entonces si las otras formas han de ser particulares perfectos según ese mismo motivo, tendrán que ser también dioses, y creados.

c) *La forma de la belleza en el* Banquete

Las cosas que dice Sócrates sobre la belleza en el *Banquete* (210-12) arguyen más poderosamente que ninguna otra a favor de la opinión que estamos criticando. Pero, a fin de cuentas, no arguyen de forma suficientemente poderosa. Lo que dice Sócrates (en un discurso de sobremesa, sería bueno recordarlo) es que una persona puede ser conducida desde el amor a un cuerpo bello al amor a todos los cuerpos bellos; y desde aquí al amor a la belleza o a lo bello (se usan ambas expresiones) en la conducta y en el conocimiento; y de aquí eventualmente a la única cosa que es bella, que es siempre y en todos los respectos bella y que existe «simple, pura, no mezclada, exenta de color y carne humana y de otros absurdos mortales, que es lo bello, divino y único (*monöeides*)» (211 e 1-4).

Ahora bien, se argumenta, esta visión final ha de ser de algo que da satisfacción estética, no la belleza, sino algo bello. No podemos contemplar la belleza, el universal; podemos descubrir lo que es la belleza, pero no podemos amarla[18]; y descubrir lo que es para resolver un problema, pero no hacer algo susceptible de producir éxtasis y de sublimar la pasión sexual. O al menos lo que puede ofrecer un éxtasis tal como el descubrimiento se puede derivar del descubrimiento de cualquier cosa. Sócrates no nos puede animar a buscar el *logos* de la belleza; debe estar prometiéndonos la visión de un objeto perfectamente bello.

Pero, ¿es verdad eso? Sería ciertamente un modo extraño de ponerse en camino de recibir esta visión proceder (como aconseja Sócrates) generalizando los propios afectos. Dice que el iniciado ha de ser inducido «a ver que la belleza que existe en un cuerpo es hermana de la que existe en otro; y que si uno ha de buscar la belleza que existe en una forma humana sería muy irrazonable no pensar que la belleza que existe en todos los cuerpos es una y la misma». Esto —desde luego— es un juego de palabras deliberado con *eidos* o «forma» («de la belleza de una forma a la forma de la belleza») y la implicación del juego de palabras es que la forma es aquello que está presente en todas las instancias. Esto no es decisivo en ningún sentido, pues sin duda la opinión de que las formas son particulares esquematizados puede dar sentido a la «presencia» de la forma en sus particulares. Pero no parece sugerirse poderosamente que nos hayamos de dedicar cada vez menos a una instancia única para llegar, primero, a dedicarnos más y más a la clase entera y, luego, a la cualidad común que une la clase entera, librándonos en el último paso del «absurdo mortal» y fijando nuestros afectos en la cualidad común abstraída de toda encarnación.

Pero, si esta visión de la cualidad común es la culminación de un proceso de ampliación, esto sugiere indudablemente que ver la forma de la belleza es ver lo que es común a todo lo que es bello, captar un universal, un logro intelectual y no místico. Pero si éste es el fin del camino, ¿es concebible que produzca éxtasis? Quizá no en nosotros; pero, el *Banquete* se esfuerza por mostrar que Sócrates era muy diferente de nosotros; y es destacable que sus propósitos son inaceptables para la gente vulgar no en este punto, sino desde el mismo comienzo, cuando sugiere que cuando nos enamoramos de un cuerpo bello debemos extender la pasión convirtiéndola en un amor igual a todos los cuerpos bellos. Y, ciertamente, si contemplar la belleza es conocer lo que es la belleza, ¿es inconcebible que tal conocimiento sea considerado capaz de producir éxtasis? Sócrates, después de todo, cree que la persona que conoce lo que es la belleza tendrá la clave de gran parte del plan del universo; estará en posición de contemplar y deleitarse en la armonía y excelencia que la razón ha derrochado en la naturaleza; en el curso de su descubrimiento sin duda habrá adquirido las técnicas matemáticas necesarias que le permitirán disfrutar de la armonía en la astronomía y en otros lugares que están cerrados para «aquellos que no saben calcular». En comparación con disfrutes tales como éstos, el filósofo de la *República* 6 rehusa las satisfacciones carnales. Parece, por tanto, perfectamente creíble que lo que Sócrates nos está diciendo es algo de este estilo: Cuando vemos un objeto bello, éste nos excita, nos excita porque despierta en la mente un «recuerdo» de algo que pertenece a la mente en razón de su «parentesco con la naturaleza universal»[19], a saber, una captación de la naturaleza de la belleza. Esto nos hace desear recapturar un recuerdo completo de la belleza y para esto es inadecuada la instancia que tenemos

ante nosotros. Pues es solamente una encarnación de los principios que constituyen la belleza y es la encarnación de muchas otras formas además. Por lo tanto debemos ampliar nuestro conjunto de instancias, incluyendo instancias no físicas («lo bello en la conducta y el conocimiento») así como físicas. Debemos ampliar el conjunto para acercarnos lo más posible a la posición en que se tiene enfrente una clase de instancias tal que nada sino la belleza es común a toda la clase. La última etapa de este proceso de «definición ostensiva» es el salto mediante el cual abstraemos la cualidad común de sus instancias y la conocemos con independencia de ellas. No hace falta decir que no respondemos naturalmente de este modo a la visión de la belleza; incluso el mejor de nosotros, abandonado a sí mismo, no entiende que es esto lo que le excita[20]. Pero podemos responder así, y Sócrates, enseñado por la sacerdotisa, nos insta a hacerlo.

Del hecho de que esta interpretación del *Banquete* parezca perfectamente posible concluyo que no se puede aducir este diálogo en defensa de la opinión de que las formas eran particulares perfectos:

¿Hay algo —aparte de su absurdo intrínseco— que se pueda argüir contra esta opinión? Pienso que hay al menos un pasaje muy significativo. Se encuentra en el Libro Décimo de la *República* (597). Sócrates está hablando de la forma de una cama. Dice que el carpintero no hace «la forma, o lo que llamamos aquello que es la cama», sino una cama particular, que no es realmente aquello que es la cama (a 2-5). Dios hace la forma, una sola para cada clase de objetos. ¿Por qué sólo una? Sócrates rehúsa la pregunta de si hay alguna necesidad que restrinja la voluntad divina (c 1), pero insiste en que Dios sólo ha hecho una cama y que no habrá más. Da la razón de esto con las siguientes palabras: «De haber hecho sólo dos, incluso, entonces habría aparecido otra tal que ambas tendrían la forma (eidos) de esta tercera, y entonces ésta y no aquéllas habría sido aquella que es la cama.» Por lo tanto, deseando ser el hacedor de la cama real, Dios hizo una que es una por naturaleza (d 3).

La significación de este pasaje está en que usa un lenguaje fuerte para la teoría de las formas («camas reales», etc.) y desde luego un lenguaje de particulares perfectos (Dios hizo aquello que es la cama y ciertamente se dice que hizo una *cama*); y no obstante el argumento depende de que el lenguaje no se tome al pie de la letra. Sabemos, y no voy a repetir aquí los argumentos, que hablar acerca de la realidad de las formas y de la irrealidad de sus particulares no se ha de tomar literalmente; también es importante ver que decir que Dios hizo una cama arquetípica tampoco se ha de tomar en serio. Después[21] consideraremos cuál es la significación del hecho de que en este pasaje (único en la obra de Platón) Dios haga una forma. Entretanto debemos darnos cuenta de que lo que hace no puede ser una cama arquetípica, sino aquello que es común a todas las camas que haya. Supongamos que Dios hiciera dos camas perfectas o esquematizadas; ¿por qué inmediatamente surgiría una tercera cama cuya f[illegible] ...a compartirían? Si hago dos motores esquemati-

zados, ¿tiene que existir (incluso «situada en los cielos»)[22] una esquematización de mis dos esquematizaciones? Pero si Dios o quien sea hace dos camas, han de compartir una *naturaleza común*, y este *eidos* o estructura que ambas han de tener es «aquello que es la cama». En otras palabras, Sócrates esta diciendo aquí, de algún modo oscuro, que la forma es un universal. Aquello que hizo Dios es «uno por naturaleza» (*mian fisei* d 3); es decir, Sócrates está intentando distinguir aquello de lo cual puede haber más de uno de aquello de lo cual es imposible lógicamente que haya más de uno, siendo lo primero instancias, y lo último su naturaleza común. Podríamos entender que Sócrates está diciendo: «Dios no podría hacer dos veces la misma forma, porque la forma es aquello que es común a las dos instancias, de modo que no serían formas»; y este es un método para decir por *reductio ad absurdum* que no tiene sentido hablar de dos casos de la misma forma; y esto implica que la forma es una naturaleza común o universal.

Así pues vemos que un pasaje cuyo lenguaje se presta a una interpretación en términos de particulares perfectos de hecho es inconsecuente con tal interpretación. Este ejemplo procede de un diálogo perteneciente al periodo de la teoría clásica de las formas. Podríamos considerar por su similaridad un argumento obtenido de un diálogo muy posterior, en particular, del *Filebo*. En este diálogo (15 a, b) Sócrates dice que existe el problema muy real de si debemos creer en formas unitarias y de si hay que suponer que «se fragmentan en trozos y se destruye su unidad por su existencia en múltiples particulares (*gignomena*); o si (lo cual parece absolutamente imposible) cada forma existe aparte enteramente por sí misma, permaneciendo autoidéntica y unitaria tanto en su forma simple como en sus muchas instancias».

Ahora se podría señalar que nadie que se diera cuenta de que una forma era un universal o una naturaleza común podría pensar que hubiera un problema real en cómo mantienen su unidad las formas a través de sus muchas instancias. El principio de individuación de un universal es tal que no puede haber problemas en cómo uno y el mismo universal puede estar presente en muchas instancias; sólo si se concibe la forma según un modelo de una cosa concreta puede parecer que haya alguna dificultad. Por lo tanto aquí vemos que Platón, mucho después de la *República*, todavía era incapaz de librarse de la idea de que una forma es un particular.

Se argüirá más adelante[23] que Platón tenía en mente en este pasaje no sólo la relación de una forma con sus particulares, sino también la relación de una forma más genérica con sus versiones más específicas. Sin embargo también está pensando en la relación de una forma con sus particulares, y parece poner cuesta arriba («lo que parece absolutamente imposible»: esto, desde luego, no es un rechazo de esta alternativa, sino un comentario sobre la extrañeza de la verdad) la posibilidad de que la forma retenga su unidad a través de sus particulares.

Pero, ¿no sería mejor decir que Platón aclara suficientemente lo que quiere dar a entender?; quiere decir que tenemos que postular entidades tales que la verdad acerca de ellas *parece* absolutamente imposible, debiéndose esta apariencia al hecho de que todos tendemos erróneamente a representarnos estas entidades como cosas concretas. ¿No está, en otras palabras, haciendo uso otra vez de un modo oscuro (al menos *verbalmente* oscuro) de aclarar que está hablando sobre universales? «Las entidades de que estoy hablando», podríamos suponer que dice, «son entidades tales que la misma puede existir en innumerables cosas físicas». Pero si uno pregunta qué entidades son estas, la respuesta inmediata es que son naturalezas comunes o universales. Lo que le falta, pues, no es una captación clara de lo que quiere decir, sino una terminología en la cual expresarlo. Y esto no es un empobrecimiento, como cuestión de hecho, porque lo mantiene alerta ante el hecho de que al usar, como tenemos que usar, un vocabulario «basado en las cosas» para hablar de los universales, inevitablemente cavamos trampas lógicas. Aristóteles tenía palabras técnicas para «universal» y «particular», y su discurso acerca de ellos era por consiguiente más fluido que el de Platón. Pero realmente no está más claro lo que Aristóteles entendía por *kazolu* («universal») que lo que entendía Platón por sus más inhabituales expresiones (pero desgraciadamente *parece* más claro).

La conclusión, pues, de este estudio es que las formas no eran particulares perfectos esquemáticos, eran universales o naturalezas comunes. O, para expresarlo con más precisión, el concepto de universal era el concepto que Platón estaba tratando de aislar y expresar cuando escribía sobre las formas.

Nota sobre los indicios aristotélicos. Se ha de conceder que Aristóteles a veces trata las formas platónicas como una especie de particulares. Está por ejemplo el pasaje de la Metafísica *B* 997 *b* 5-12 *donde dice: «El peor absurdo es la opinión de que existen ciertas cosas además de las del universo físico, siendo las primeras igual que las últimas excepto en que las primeras son eternas mientras que las últimas son perecederas. Existen, dicen, en ese sentido, cosas tales como el hombre mismo, el caballo mismo, la salud misma. Estos están a la par con los que dicen que hay dioses, sólo que tienen la forma humana, cuya doctrina equivale simplemente a la creencia en hombres eternos, y la doctrina de las formas igualmente sólo equivale a creer en cosas físicas eternas.» Pero hay otros lugares (por ejemplo,* Metafísica *Z cap. 14,* Moral a Nicómaco *1. cap. 6) donde Aristóteles aclara perfectamente que hablar acerca de las formas platónicas y hablar acerca de los universales o naturalezas comunes es como mínimo ocuparse del mismo tipo de tema. Cuando Aristóteles «los» fustiga rara vez sabemos si está pensando en Platón mismo o si está atacando principalmente a otros platónicos; y es perfectamente posible suponer que no pretendía incluir a Platón entre los creyentes en cosas físicas eternas. Después de todo es muy probable que las opiniones de Platón cristalizaran en una ortodoxia entre sus discípulos y en este proceso se hicieran más groseras. Pero si no nos permitimos hacer uso de este agujero, hay dos modos en que podemos reconciliar la evidencia de que las formas eran, en opinión de Aristóteles, particulares, con el dato de que eran, también en su opinión, universales. Podemos decir, en primer lugar, que Aristóteles se daba cuenta de que Platón estaba* intentando *llegar a la noción de universal o naturaleza común (y es por esto por lo que Aristóteles trata a las formas platónicas como si fueran de la misma cuerda que los universales aristotélicos), pero al mismo tiempo para Aristóteles estaba claro que en lo que de hecho creía Platón era un tipo de entidad para la cual sería una descripción apta «cosa física eterna»; y éstas tendrían que ser particulares de algún tipo. Alternativamente podemos decir que Aristóteles era consciente de que Platón no creía que la forma de hombre fuera un hombre eterno divinizado (ni la forma de la salud una especie de ¿qué? eterno y divinizado), pero pensaba que esto era lo que Platón* debía *haber pensado, y que la razón por la cual Platón debía haber pensado esto era que Platón hizo las formas independientes de sus instancias; pues aquello que puede existir por sí mismo es, para Aristóteles, un individuo. Estará claro que yo preferiría este segundo modo de tratar el problema; en otras palabras, sostengo que cuando Aristóteles dice (en efecto): «Convierten la humanidad en un superhombre», lo que está diciendo realmente (suponiendo que «ellos» incluya a Platón) es: «Las cosas que dicen sobre la humanidad (a saber que es previa ontológicamente a los seres humanos) debe conducir a la conclusión de que es una especie de superhombre; pues, ¿qué puede denotar 'el hombre mismo' excepto lo que es común a los hombres (que ha de depender ontológicamente de su existencia) o un hombre trascendente?». Se podría objetar que argüir así es hacer caer a Aristóteles en una crítica algo descuidada y capciosa. Se ha de replicar que a veces somos críticos capciosos de las ideas de que sólo recientemente nos hemos emancipado, y que hay indicios positivos de que Aristóteles a veces fue un crítico descuidado y capcioso de Platón. Valdría la pena citar dos ejemplos de descuido. 1) En la* Metafísica *E 1026 b 14 y sig. Aristóteles recomienda el enunciado de Platón en el* Sofista *de que los sofistas se ocupan del no ser sin dar al lector ninguna advertencia de lo que quiere decir con esta fórmula: «Los sofistas se ocupan del no-ser» es algo muy diferente de lo que Platón quería decir con ello. Uno saca la impresión de que en ese momento no recuerda bien de qué va el* Sofista. *2) En la* Metafísica *L cap. 6 y otros lugares parece lamentar que en la cosmología de Platón se supone que las formas ponen al mundo en movimiento, y señala que no lo pueden hacer; así, el Dios de Aristóteles, parece decir, es un primer motor más eficaz que las formas de Platón. Pero es muy difícil ver como pudo haber encontrado apropiadas tales críticas si por un momento hubiera reflexionado sobre el* Timeo *o sobre el Libro Décimo de las* Leyes. *Se debe conceder.*

pienso, que Aristóteles a veces es descuidado en lo que dice sobre Platón, y también parece sentir la necesidad de pronunciar, hasta la exageración,' las diferencias entre él y su ex maestro. Desde luego esto es creíble psicológicamente. En vista de esto y en vista de (por ejemplo) lo que dice el Parménides *acerca de tratar la forma del conocimiento como una especie de superconocimiento, encuentro imposible tomar sin un poco de prevención los pasajes donde Aristóteles parece decirnos que las formas eran cosas físicas eternas. Sin duda a veces devinieron tales en las discusiones privadas de la Academia, pero no es eso lo que Platón entendía que eran.*

ii) Problemas referentes a las relaciones entre las formas y las propiedades de las cosas

a) *Examen introductorio*

La teoría clásica de las formas consiste, más o menos, en un intento de comunicar al lector una fe entusiasta en dos doctrinas relacionadas. La primera de éstas es una doctrina ontológica, y sostiene que si el mundo es inteligible, entonces los rasgos importantes de las cosas que existen en él son, o se conforman a, naturalezas inteligibles que la mente puede captar en sí mismas, en abstracción de las cosas que las encarnan, como si fueran recipientes abstractos de conformidad con los cuales se hacen las cosas del mundo. La belleza, la igualdad, la rectitud son ejemplos de tales naturalezas inteligibles. La segunda y relacionada doctrina es epistemológica o quizá pedagógica, y sostiene que es imposible adquirir una captación de estas naturalezas inteligibles por la observación directa, o «inductiva», de las cosas. Es importante señalar en este punto que hay un hiato entre estas dos doctrinas que se puede indicar mediante la pregunta: ¿cuál es la relación entre la P-idad de las cosas P por un lado y la forma de la P-idad por otro? Sabemos que no podemos adquirir una captación de la P-idad a partir de la observación de las cosas P (la estipulación contrainductiva) pero de esto no se sigue estrictamente que debamos trazar una distinción entre la P-idad de las cosas P y la P-idad misma. La belleza de Helena puede ser un caso o instancia o parte perfecta de la belleza verdadera aunque sea imposible adquirir una captación abstracta de la naturaleza de la belleza a partir de la observación de Helena y sus hermanas. Similarmente puede ser imposible como cuestión de hecho adquirir una captación de los principios a partir de los cuales se construye un código para la observación directa de los mensajes escritos en ese código, a pesar del hecho de que los últimos encarnan perfectamente los primeros. Por lo tanto hay cuestiones acerca de las relaciones entre la forma de la P-idad y la propiedad común de las cosas P (¿son idénticas ambas? o, ¿es una la imagen de la otra?) que consideraremos en esta sección. Es un tema muy complicado, y bien podemos llegar

a la conclusión de que éstas fueron preguntas que Platón nunca respondió claramente, y que quizá nunca planteó claramente.

Las formas son arquetipos en el sentido de que todo lo que esté bien ordenado está ordenado en conformidad con una o más formas. Todo el mundo sabe, desde luego, que las formas platónicas eran arquetipos, pero en la noción de arquetipo hay dificultades que no siempre tratamos correctamente.

Algunas personas argumentan, por ejemplo, que Platón debió concebir las formas como particulares perfectos porque las concibió como arquetipos o modelos. En la esfera de la belleza, por ejemplo, de acuerdo con este argumento, el hecho último sería la existencia de un objeto perfectamente bello. La belleza, el universal, será una propiedad poseída sólo por este objeto. La belleza de las cosas bellas ordinarias será el hecho de que se adaptan, en alguna medida, a este objeto bello perfecto. Primero está el ejemplar perfecto, luego la propiedad perfecta, que sólo caracteriza al ejemplar perfecto, y finalmente la propiedad imperfecta que consiste en la posesión de cierta similaridad con el ejemplar perfecto.

El argumento concluyente, como hemos visto, contra esta concepción es que según esta opinión debe ser mera cuestión de hecho contingente que exista *sólo un* ejemplar perfecto para cada clase de objetos. Si (como ciertamente está claro) la forma se concibe como *esencialmente* singular, entonces ha de ser concebida como una propiedad, y la ejemplificación perfecta de ella (si la hay) ha de estar subordinada lógicamente, pero no superordinada. Sin embargo nuestro cometido inmediato no es refutar esta interpretación, sino mostrar que no está inextricablemente ligada con la familia de ideas a que se refiere la palabla «arquetipo». Para hacerlo consideremos un nuevo modelo de coche, digamos el Armstrong Royce 650. Ahora podría ser el caso que existiera en la fábrica un vehículo original hecho con un cuidado escrupuloso de acuerdo con las especificaciones más estrictas, no para vender sino para servir como modelo al que se han de conformar todos los 650 subsiguientes. Estos últimos, producidos masivamente, podrían ser todos ellos inferiores al modelo original, y la 650-idad de los 650 de la calle podría consistir en una conformidad aproximada con el 650 expuesto en Coventry. El último sería el arquetipo y el resto su progenie.

Quizá sea éste el modo natural de usar la noción de *paradeigma*, paradigma o arquetipo. Pero no es el único modo posible. Pues el 650 perfecto expuesto en Coventry encarna (perfectamente, como sucede) cierto diseño, cierta teoría compleja de cómo hacer coches; y este diseño es algo que se podría llamar arquetipo.

Sin duda puede haber objecciones a la sugerencia de que se puede llamar arquetipo a un diseño. Para vencerlas deseo echar una breve ojeada a dos pasajes en que se dice que los fabricantes de objetos «miran las formas».

b) *Excursus sobre las formas y los artesanos*

Uno de estos pasajes está en el Libro Décimo de la *República* (596-602), y el otro en el *Cratilo* (389). En el pasaje de la *República* se dice que el carpintero hace las camas y las mesas mirando la forma, en contraposición al pintor que mira el producto del artesano y hace su imitación. Superficialmente el contraste entre el carpintero y el pintor sugiere sin duda que una pintura es a un objeto físico lo que un objeto físico a su forma, y podríamos quizá inclinarnos a tomar esto en serio si pensamos que es plausible decir que los carpinteros contemplan especímenes celestiales perfectos antes de coger las herramientas. Sin embargo esto no es plausible, y espero que el examen de este pasaje en un capítulo anterior[24] haya aclarado que hay una estrecha conexión entre lo que mira el carpintero y aquello para lo cual es una cama, o más estrictamente, aquellos rasgos que debe tener una cama para cumplir su función. Similarmente en el *Cratilo* lo que se dice que mira el carpintero es «aquello que es naturalmente apropiado» para realizar la tarea del objeto que está fabricando (389 a 7-8); y esta expresión significa, pienso, que el carpintero se pregunta cómo ha de ser el objeto para hacer esa tarea, siendo su problema, continúa diciendo Sócrates, «poner la lanzadera, que es adecuada naturalmente para cierto tipo de hilatura, dentro de la lana». Aquí la «lanzadera» que hay que poner dentro de la lana es claramente un diseño o tipo de lanzadera exigido por una tarea particular, y el meollo es que el carpintero tiene que usar su habilidad para construir con su material un objeto eficiente funcionalmente. En ambos lugares se sugiere que lo que es verdad de los carpinteros con respecto a las camas y lanzaderas también es verdad de otros tipos de fabricación, sean del hombre o de la naturaleza, de modo que en estos pasajes parece que tenemos una concepción general de la naturaleza de las formas (de muchas o de todas ellas) de acuerdo con la cual la forma de un objeto P es algo así como una especificación que da el cliente al arquitecto: que está determinada por la función de las cosas P, y que el experto tiene que desarrollar en términos de su conocimiento de los materiales. Lo que esto significaría en términos de formas tales como la belleza y la igualdad no lo sé; pero evidentemente es consecuente con la noción de que las formas son aquello por lo cual se guía la razón al poner orden en el caos. También, en conexión con nuestro presente estudio, parece claro que aquello que mira el carpintero podría llamarse naturalmente paradigma o arquetipo, y que éste es de hecho algo del estilo de un diseño, algo de tipo abstracto, universal.

c) *Reanudación del examen introductorio*

Parece, pues, que un arquetipo (tal como Platón empleaba las nociones pertenecientes a esta familia) no necesita ser un ejemplar concreto; puede ser algo abstracto o universal como un diseño. Pero aquí hallamos otra objeción: «Un diseño», se dirá, «es algo inmanente. El diseño de mi coche por supuesto está en un nivel lógico diferente que mi coche, pero la relación entre ellos no es de trascendencia sino de encarnación. El coche encarna el diseño y lo mismo pasa con cualquier otro coche del mismo diseño. El diseño, en efecto, no es más que los rasgos comunes a todos los coches del mismo tipo. Pero es seguro que hay indicios abundantes de que la forma platónica trasciende a sus particulares (al menos en algunos períodos de su vida) y de que de ningún modo es idéntica a sus rasgos comunes».

Es precisamente aquí donde necesitamos ser extremadamente cautos. Sir David Ross ha catalogado y estudiado cuidadosamente aquellos pasajes que parecen implicar «inmanencia» y aquellos que parecen implicar «trascendencia» (véase *Plato's Theory of Ideas, circa* pag. 229). No propongo volver a hacerlo; pero no sólo es necesario mirar los textos, sino también considerar *a priori* en qué tipos de «inmanencia» y «trascendencia» pudo haber creído Platón.

Comencemos por tomar la primera concepción del arquetipo como modelo concreto. Aquí el arquetipo es *comparable* a su progenie. Se puede decir que está «presente a» o «en» su progenie en el sentido en que se puede ver a un padre en los rasgos o trazas de un niño, y esto proporciona una noción, quizá algo restringida, de inmanencia. Si además el arquetipo es de hecho superior a su progenie, entonces la trascenderá en ese sentido; y sin duda, si podemos digerir la idea de un ejemplar no físico de algo físico, también podría trascender a su progenie simplemente por ser no físico, eterno, no sujeto a cambio ni decadencia, etc. También se *asemejaría* a su progenie en un sentido directo.

Pasando a la segunda concepción de un arquetipo como diseño abstracto podemos encontrar un sentido muy natural para la presencia en su progenie en el hecho de que un diseño está encarnado en las cosas hechas de acuerdo con él. Con respecto a la trascendencia la posición es un poco más complicada. He argumentado anteriormente[25] que no es antinatural (aunque sin duda incorrecto) hablar de que un artefacto se asemeja a su diseño. Una vez más un diseño está, por supuesto, en un nivel lógico diferente del de una cosa y es posible que el lenguaje que atribuye una especie de superioridad a la forma se pueda emplear para expresar este punto. Para un cocinero es más serio perder un molde que un pastel; dado el recipiente siempre se puede hacer otro pastel; y en ese sentido el recipiente es más valioso. Sin embargo se puede protestar que la forma platónica no sólo es superior en este sentido; también está la impresión general de que la forma de P es el único caso puro de P-idad; ¿en qué medida se puede hacer encajar esto con la concepción de que una forma es un diseño? Evidentemente la forma de P no puede ser más P que una cosa P ordinaria: el diseño de un coche no puede ser más coche que su coche o el mío: puesto que la igualdad no puede ser igual no puede ser más o menos igual que un par de cosas. Sin embargo

podemos todavía hacer algo con esto. Suponiendo que los textos apoyan la impresión general de que la forma de P es más P que las cosas P ordinarias, entonces, mientras que es verdad que no podemos comparar en P-idad la clase de las cosas P con la P-idad misma, sin embargo podría ser posible comparar la P-idad de las cosas P con la «P-idad verdadera» y decir que la primera se aproxima a la segunda. El diseño de un coche se puede considerar como una estipulación de que los coches construidos según el diseño han de tener ciertas propiedades; y los coches que resultan pueden o no tener exactamente tales propiedades. Si dejan de tenerlas, habrá una discrepancia entre las propiedades que de hecho tienen los coches y las que se pretende que tengan. Si hablamos de las propiedades comunes de hecho de una emisión de coches como de su diseño de hecho, pueden ser que su diseño de hecho se aparte de su diseño pretendido o, en otras palabras, del plan racional que pretendía su diseñador que encarnan. Puesto que la discrepencia se deberá a inexactitud es probable que al hablar de los rasgos comunes de hecho estemos hablando de algo indeterminado. Es inverosímil que todos los coches se aparten del diseño exactamente del mismo modo; este árbol de transmisión puede pasarse del tamaño verdadero y eso otro no llegar, etc. Por lo tanto el diseño de hecho será cuestión de más o de menos mientras que el diseño pretendido será único y preciso. Por consiguiente, parece que podemos considerar la forma como algo abstracto y sin embargo decir significativamente que los particulares se les aproximan.

No obstante quedan algunas dificultades, o al menos unas cuantas trampas típicas, y si suponemos que la forma platónica era algo así como un «diseño pretendido», debemos esperar que den problemas. Esto ocurre especialmente si aceptamos la opinión, a favor de la cual he argumentado, de que era necesario para Platón crear la distinción entre un universal o propiedad y una clase: desenredar la P-idad de la clase de cosas P dentro del significado de la expresión «lo P».

Tomemos por ejemplo la belleza y la clase de las cosas bellas. Como hemos visto todo objeto bello en algún respecto no es bello y, por lo tanto, lo común a la clase de los objetos bellos parece ser: que son bellos en unos respectos y en otros no. Pero la propiedad de la belleza debería ser idéntica a lo que es común a la clase de los objetos bellos. Pero «belleza» significa «ser bello», no «ser bello en unos respectos y no en otros». Por lo tanto la propiedad no parece ser idéntica a los rasgos comunes de los objetos que tienen la propiedad. Así tenemos un dilema. Por un lado, ¿qué es la belleza si no es la propiedad común de los objetos bellos? Por otro lado, si es esto, entonces la belleza incluye no ser bello. O una propiedad puede ser pura, en cuyo caso no pertenece a nada, o puede pertenecer a las cosas a costa de incluir su contradictorio. Podemos tratar de salir de este dilema postulando una propiedad pura que no pueden mostrar las cosas, pero que pueda ser captada por la mente, pero ésta será una solución incómoda. Si esta propiedad pura es

una propiedad entonces ha de ser posible lógicamente que haya cosas de algún tipo que la encarnen perfectamente, de modo que la concepción de una propiedad pura parece llevar consigo la concepción de particulares perfectos y por lo tanto quizá no físicos los cuales pueden encarnar perfectamente la propiedad.

Por consiguiente parece posible que tengamos la siguiente situación. Primero hay una propiedad pura, por ejemplo la igualdad verdadera, que consiste simplemente en ser igual. Luego está la clase de los particulares perfectos, cuyos miembros pueden ser iguales entre sí y de ningún modo desiguales. A continuación está la igualdad impura que es la propiedad común de las cosas físicas, y finalmente la clase de los objetos físicos iguales, cuyos especímenes son iguales unos a otros pero también son desiguales en algunos respectos, de modo que la propiedad común a los miembros de esta clase es una igualdad que admite la desigualdad. Podríamos llamar respectivamente a los miembros de la lista del párrafo anterior la forma, sus particulares perfectos, el universal vulgar y finalmente los particulares físicos. A veces se sostiene que Platón creía en la existencia de los cuatro ítems de esta lista; esto es, que consideraba importante distinguir al menos la forma del universal vulgar y atribuir existencia a ambos y a sus particulares asociados. Antes de considerar cuantos indicios hay a favor de esta postura podríamos detenernos a preguntarnos qué es «creer en la existencia de» algo del estilo de las formas o los universales vulgares.

Hay un sentido en que *evidentemente* existen los universales. Por ejemplo, está claro que hay un color tal como la rojez y la rojez es un universal. «Creer en la existencia de los universales», por tanto, en el sentido en que tal creencia es controvertida es ir más lejos aún. Sin duda sería difícil decir cuánto más exactamente. Quizá valga para nuestros propósitos decir que si concluimos (por ejemplo) que Platón «creía en la existencia» de la igualdad cómo universal vulgar y como forma, hay que entender por ello que creía en que algún análisis metafísico cuidadoso de los objetos iguales sería necesario mencionar no sólo la propiedad pura de la igualdad a la que se aproximan sino también la propiedad impura que encarnan. Mientras el nominalista sostendría que una descripción exacta de los objetos iguales sólo contendría éstos, y explicaría el papel de las expresiones abstractas tales como «igualdad» sólo en relación con éstos, el «creyente en los universales» sostendría que al menos es tan necesaria la mención de la propiedad general para una descripción metafísicamente exacta como la mención de los particulares similares. Afirmar de forma polémica que tal y tal existe es afirmar que es necesaria la mención de tal y tal para la descripción última de algo; por emplear cierta expresión podríamos decir que el filósofo que afirma en forma polémica la existencia de algo «exige un status elevado» para esa cosa. Por lo tanto, aunque todos hemos de admitir que hay cosas tales como las propiedades universales, los realistas difieren de los nominalistas por

exigir para éstas un status elevado. En consecuencia, la pregunta: «¿Creía Platón en la existencia de...?» se puede entender como: «¿Exigía Platón un status exaltado para...?»

Para resumir este estudio, el punto a que hemos llegado es éste. Hemos rechazado la opinión de que las formas son particulares únicos de los cuales los particulares ordinarios son copias inferiores (o al menos copias). Insistíamos en que las formas se entendían como propiedades universales. Sin embargo hemos sugerido que puede ser el caso que las formas hayan de ser concebidas como propiedades *puras*, y que por esa razón las propiedades fácticas de las cosas, al ser impuras, no han de ser identificadas con las formas. De ser así es posible, hemos sugerido después, que tengamos que contar dos conjuntos de particulares: los de las formas y los particulares empíricos cuyos rasgos comunes constituyen las propiedades impuras o universales vulgares. Por lo tanto tenemos las siguientes preguntas: ¿Creía Platón en la existencia de las propiedades puras?, ¿de los particulares perfectos?, ¿de los universales vulgares?, ¿de los particulares ordinarios? Atravesando estas preguntas y ofreciéndonos pistas para su respuesta tenemos otra pregunta más: ¿Creía Platón que los particulares ordinarios no pueden encarnar las formas? Cuando habla de que las cosas ordinarias se alejan algo de las formas, ¿es esto lo que tiene en mente?

d) *Formas y universales vulgares*

Empezaré con la pregunta de si Platón exigía un status elevado para los universales vulgares.

Puesto que indudablemente exigía un status elevado para las formas, si «formas» y «universales vulgares» fueran sinónimos, podríamos responder afirmativamente la pregunta ahora mismo. Los universales vulgares, como se recordará, son los rasgos comunes de las cosas fácticas. Para que estos sean idénticos a las formas tienen que ocurrir dos cosas. En primer lugar, tendría que haber una forma para cada respecto en que las cosas pueden asemejarse o se asemejan entre sí (para cada respecto tal hay un universal indudablemente). Si esta condición no se satisface, entonces aunque algunos universales vulgares sean formas, otros no lo serán, y las expresiones no seran sinónimas. La segunda condición que se ha de satisfacer para que las dos expresiones sean sinónimas es, por supuesto, que los rasgos de las cosas encarnen perfectamente las formas.

Sin embargo, habría que ampliar esta segunda condición. Consideremos una vez más a Helena y su belleza. Ahora bien, hay ciertos respectos, como sabemos, en que tendremos que admitir que Helena no es bella. Por lo tanto un hombre que crea que «Helena es lo bello»[26] cree algo muy confuso; pues hay respectos de Helena que no tienen nada que ver con «lo bello». No se pueden formar inductivamente, como

hemos dicho antes. Pero no por eso tenemos que decir que haya algo erróneo en la *belleza de Helena*. Hay algo erróneo en *Helena* si se usa como definición ostensiva de la belleza, pero podríamos decir que esto es porque su belleza se entrevera con vulgaridad. *Ella misma* en concreto no es una encarnación de la belleza, pero *su belleza* es belleza de todas las maneras. En la medida en que es bella, la propiedad que la caracteriza es simplemente la belleza. Es una encarnación inadecuada porque también está cárácterizada por otras propiedades, porque su belleza es fugaz, etc.; pero en un momento dado, en los respectos en que es bella, es bella.

Ahora bien, si se dice que los particulares físicos no encarnan perfectamente las formas, y si se entiende esto en el sentido del párrafo anterior, entonces no se seguirá de esto que hay que distinguir las formas de los universales vulgares. Para que se siga esto hay que llevar más lejos la doctrina de la encarnación imperfecta. La doctrina debe implicar que la *belleza* de Helena no es verdadera belleza. Se podría decir que la sagacidad de un animal no es idéntica a la sagacidad humana. El comportamiento que está con respecto al nivel general del comportamiento animal en la relación en que está la conducta humana sagaz con respecto a la normal será considerado como sagacidad animal. Esto hace a la sagacidad animal análoga, pero no idéntica, a la sagacidad de los humanos. Una doctrina al efecto de que la belleza de Helena es, de un modo parecido a éste, análoga pero no idéntica a la verdadera belleza (y lo mismo con todas las demás propiedades de las cosas físicas) implicaría la consecuencia de que hay que distinguir las formas de los universales vulgares. Podríamos hablar de la doctrina esbozada en el párrafo anterior como la doctrina de que las formas son encarnadas imperfectamente por las cosas, y de la doctrina esbozada en este párrafo como la doctrina de que las formas están encarnadas imperfectamente por las propiedades de las cosas. Necesitamos la doctrina anterior si queremos interponer una barrera entre las formas y los universales vulgares.

Nuestra cuestión es: ¿Exigía Platón un status elevado para los universales vulgares? Vimos que esta pregunta sólo se podía suscitar si la clase de los universales vulgares era diferente de la clase de las formas. Vimos también que esto podía ocurrir de dos maneras. La clase de los universales vulgares podía ser más numerosa que la clase de las formas, de modo que pudiéramos preguntar razonablemente si Platón exigía un status elevado para los universales vulgares que no son formas. O podría ser el caso que Platón sostuviera la doctrina de que las formas están encarnadas imperfectamente en las propiedades de las cosas, en cuyo caso podríamos preguntar razonablemente si exigía un status elevado para algún universal vulgar. Esto muestra que nuestra pregunta fue planteada razonablemente. Al tratar de responderla en esta sección dejaré de lado la pregunta de si Platón mantenía alguna doctrina de la encarnación

imperfecta y, de ser así, cuál. Preguntaré si los argumentos que Platón propone a favor de la existencia de las formas son argumentos pensados para reclamar un status elevado para las propiedades comunes en cuanto tales.

Históricamente hablando hay dos niveles diferentes en los cuales ha sido defendido el realismo, o la creencia en el status elevado de los universales: el cosmológico y el lógico. Así, en el nivel cosmológico los realistas de la Edad Media[27] deseaban mantener una tesis acerca del papel de la razón divina en la creación, a saber, que Dios crea las cosas individuales de acuerdo con naturalezas existentes previamente o «Ideas Divinas»; y esto lo criticaron los nominalistas en interés de la libertad divina. La controversia medieval tuvo una vida tan vigorosa porque tenía que ver con la importancia relativa del entendimiento y voluntad divinas. Pero al margen de consideraciones cosmológicas como éstas la controversia también hizo uso de argumentos formulados al nivel de la pura lógica (esto es, argumentos formales, aunque falaces). Así, el realista está inclinado a decir que si A, B y C son iguales en ser, por ejemplo, rojos, entonces la rojez en punto a la cual se asemejan *debe* ser algo real. A esto, por supuesto, replica el nominalista que la verdad del asunto es simplemente que «rojo» es una palabra que se puede usar para un número indefinidamente grande de objetos. Ahora, si se conduce el argumento en el nivel cosmológico el realista ha de atribuir un status elevado a *algunos* universales, a saber, a las naturalezas inteligibles de acuerdo con las cuales se ejecuta la creación. Pero no veo por qué, en tanto permanezca en el nivel cosmológico, el realista ha de exigir ese status para *toda* naturaleza común única. Es después, cuando refuerza los argumentos cosmológicos con argumentos de tipo puramente lógico cuando incurre en esta consecuencia. «Si A, B y C son iguales en ser P, entonces la P-idad debe ser una entidad real» mantiene la validez que tenía sea lo que sea P.

Podríamos quizá expresar esto de la siguiente manera. Si A y B son pasteles de madeira, entonces serán iguales en muchos respectos. Serán iguales porque ambos están moldeados en el mismo recipiente, que por lo tanto será en un sentido significativo la causa de las similaridades que hay entre ambos[28], y de este modo el recipiente tiene un status superior ontológicamente con respecto a los pasteles. Pero no hay ninguna razón por la cual haya que reclamar un status especial para las similaridades subsecuentes de gusto y de color, por ejemplo, que se dan entre los dos productos. Quizá muestre este ejemplo como se puede reclamar razonablemente un status elevado para algunas entidades abstractas y no para otras. Sólo si la petición de un status elevado se apoya sobre razones puramente lógicas esto se hace irrazonable.

Se sigue de estas reflexiones que si Platón concedía un peso a los argumentos puramente formales en favor del realismo, entonces tenía que exigir un status elevado para los universales vulgares en cuanto tales:

y eso significa que debía (aunque por supuesto pudo dejar de reconocerlo) conceder tal status a toda similaridad entre las cosas. Por consiguiente preguntaremos si hay algún indicio de que Platón concedió un peso a los argumentos puramente formales en favor del realismo; y una de las cuestiones que preguntaremos para ayudarnos a decidir el problema es si hay indicios de que estuviera dispuesto a afirmar que toda similaridad simple es una entidad real independiente.

Podemos comenzar observando que en el *Timeo* (51 c) muestra ser consciente de la posibilidad del análisis nominalista. *Timeo* ofrece un argumento que reconoce sumario de la existencia de las formas. Pregunta: ¿Hay cosas tales como el fuego mismo... y las demás realidades cada una 'ella misma de acuerdo consigo misma' como decimos, o son los objetos sensibles las únicas cosas que tienen este tipo de verdad? ¿No hay nada aparte de ellos y es un error la creencia en las formas inteligibles y éstas no son sino palabras (*logos*)?» Aquí parece decir que a menos que haya formas, entonces no existen más que los particulares, y las cosas como la flamigereidad y la cuadraticidad no son más que «palabras» (una tesis nominalista). Y es interesante ver que no argumenta que esta teoría nominalista es insostenible a nivel lógico. Lo que dice es que si no hubiera formas no habría conocimiento en oposición a la creencia verdadera, porque el conocimiento exige la existencia de tipos inteligibles (*eidê*). Negar la existencia de las formas es negar que podamos aprender cosas inteligibles; la existencia de las formas la exige la existencia de la razón. Esto más bien se le parece a un argumento a favor del realismo a nivel cosmológico. Lo que parece decir es que, por supuesto, debe haber formas o no habría nada que pudiera conocer el intelecto; con respecto a las naturalezas comunes de las cosas físicas no implica más que decir que las cosas son iguales porque el mundo ha sido ordenado racionalmente. A nivel lógico al menos no se discute la posibilidad de un análisis nominalista.

Hay un cierto número de lugares donde se despliega el argumento puramente formal a favor del realismo. En el *Parménides* (132 a) Parménides sugiere a Sócrates que cree en las formas porque cuando ve muchas cosas que comparten la misma característica arguye que en todas ellas debe haber una y la misma forma, y Sócrates está de acuerdo con esto[29]. Pero en primer lugar hay que observar que Sócrates evidentemente no es consecuente al conceder importancia a esta línea de argumentación, pues acaba de expresar dudas acerca de si hay formas de hombres, del fuego, y del agua, por no mencionar el pelo, el lodo y la suciedad. No obstante los hombres son al menos objetos similares. También hay que observar que Parménides metió esta línea de pensamiento en la cabeza de Sócrates mientras lo estaba poniendo en dificultades. Parece sugerirse casi que Sócrates no debería haber estado de acuerdo en que éstas eran sus razones para creer en las formas, y de hecho no lo eran.

¿Hay lugares donde Platón dice que existe una forma para cada

similaridad entre las cosas? Estábamos de acuerdo en que si la hubiera esto mostraría que Platón concedía importancia al argumento puramente formal en favor del realismo. Ciertamente, debemos admitir que esto lo decían los platónicos, pues Aristóteles habla de «el argumento del uno por encima de muchos» como un mal argumento a favor de la existencia de las formas[30]. Puesto que dice de él que exigiría la existencia de formas incluso para las negaciones, es bastante evidente que el argumento del uno por encima de muchos debe haber sido el argumento de que cuando varias cosas son iguales en algún respecto, debe haber una forma que constituya la semejanza, esto es, el argumento formal a favor del realismo. Pero Aristóteles no nos dice si este argumento lo usaba Platón mismo, ni cuánta importancia le concedía aquel que lo usara. Debe haber sido uno de esos argumentos superficialmente convincentes que a veces le tienta a un filósofo proponer, tirando a fin de cuentas piedras contra su propio tejado.

Es ciertamente posible encontrar en Platón expresiones que parecen sugerir el argumento del uno por encima de muchos. Así en la *República* (596 a), donde Sócrates está iniciando el examen de las camas y la cama-idad que ya hemos citado, propone «seguir nuestro procedimiento habitual y postular una forma única para cada conjunto de particulares a los cuales nos referimos con el mismo nombre (*onoma*)». De hecho siempre que hay un nombre común, entonces hay una naturaleza común, y ésta es una forma. Pero, ¿es esto convincente? Desde luego, depende de lo que haya que considerar como «usar el mismo nombre» para un conjunto de particulares. *Onoma* es indudablemente la palabra corriente para una palabra, pero es posible suponer que Platón sólo tenía en mente «nombres clasificatorios» tales como «cama» y «mesa». En ese caso el «procedimiento usual» se podría suponer que es que allí donde el lenguaje distingue dos conjuntos diferentes de cosas clasificándolas bajo encabezamientos diferentes, hay una diferencia esencial de estructura entre ellas, y por consiguiente le corresponde una forma a cada una[31].

Hay, sin embargo, un poco más adelante un argumento que parece aducir el «uno encima de muchos» y éste es el argumento de Sócrates, citado recientemente, para explicar qué habría sucedido si Dios hubiera creado dos formas de la cama. Esto, dice, habría generado una tercera. Pero, ¿por qué? Seguramente porque habrían compartido una naturaleza común y ésta habría sido la forma. Esto parece incluir el principio siguiente: «Si A se asemeja a B, su similaridad es una forma». Por supuesto, estamos tratando con un argumento por *reductio ad absurdum* y pueden ocurrir cosas extrañas cuando uno extrae consecuencias de un absurdo; pero probablemente debemos conceder que éste es un lugar donde Platón usa a favor del realismo un argumento puramente formal.

Vimos que la posición de Sócrates en el *Parménides* era que las formas son tales que tiene sentido preguntar: «¿Hay una forma de X?», donde X es un respecto en que son iguales las cosas. La implicación de esto, por

supuesto, no es que todos los universales sean formas. Como vimos, no está tan claro que ésta sea la posición de la *República*, pero, de todas formas, se puede argüir que ésta es la posición que Platón *quería* defender incluso en este diálogo. Después de todo, si lo ponemos al revés, ¿está claro que *todo* universal (ser un huevo escalfado, por ejemplo) es una forma en la *República*, que hay que captar a la luz de la bondad y todo eso?

Quizá sea legítimo en este momento aducir las probabilidades que puede haber *a priori*. Si mi descripción de las principales preocupaciones de Platón es correcta a grandes rasgos, entonces podemos ver que no tendría ningún motivo para exigir un status especial para ningún universal aparte de los que tienen un papel en el orden racional. Pero, para persuadir a sus lectores de que concedieran un status especial a estos universales tuvo quizá que vencer su resistencia a creer en la existencia real de las entidades abstractas. En su empeño por esto pudo haber llegado a usar argumentos cuyo efecto es atribuir a status especial a todos los universales, y, en efecto, pudo haber encontrado concluisivos estos argumentos. Por consiguiente, pudo haberse adherido a la versión puramente formal del realismo sin pretenderlo verdaderamente. Que no era éste su propósito principal quizá lo pueda apoyar dar noticia de un punto extraño. Tiene que ver con los ejemplos que Platón tiende a dar cuando habla acerca de las formas. En cualquier discusión moderna de la existencia de los universales casi estamos seguros de encontrar universales de color, pues son los ejemplos típicos. Pienso que Platón en ningún sitio ha tenido nada que decir sobre «lo rojo» o «lo verde». La similaridad, la rectitud, la igualdad, la justicia, la belleza, la cama y la mesa son los tipos de ejemplos que tiende a usar. Esto por sí mismo, desde luego, no prueba nada, pero indudablemente es significativo que el tipo de formas que con más frecuencia menciona Platón no son los casos más obvios de características comunes (por ejemplo, la similaridad es mucho más rebuscada que el verdor), sino que son precisamente las «naturalezas inteligibles» que podrían tener alguna importancia en la actividad cosmológica de la razón tal como se describió en el capítulo anterior.

«Pero», se podría decir, «¿qué pasa con pasajes tales como la *República* 5 475 e-476 a? La tesis de usted es que en los propósitos primarios de Platón sólo se reclama el status de formas para las naturalezas inteligibles implicadas en la creación del orden, y que si los otros universales fueron promovidos con ellos casi fue por inadvertencia. Pero en este pasaje, lo feo, lo injusto y lo malo son puestos específicamente a la par con lo bello, lo justo y lo bueno. Tampoco es éste un lugar donde Platón esté simplemente hablando acerca de los universales sin referirse a su status ontológico; al contrario, precisamente al comienzo del pasaje correlaciona el conocimiento con las formas.»

Tengo algunas reservas que hacer al enunciado de mi oponente de que Platón en este pasaje «correlaciona el conocimiento con las for-

mas»[32], pero debo conceder que en este pasaje lo feo, lo injusto y lo malo están próximos a recibir el tratamiento debido a las formas. Pero esto no me preocupa. Después de todo, el principio lógico del contraste no vacío casi exigiría que al menos en un sentido lo feo tuviera el mismo status que lo bello. Conocer lo que es una línea recta también es conocer lo que es una línea curva; si la razón puede imponer deliberadamente la armonía que constituye la belleza, entonces conoce qué proporciones evitar. En otras palabras, si la belleza es un objeto de la razón, entonces también lo es la fealdad.

Esto puede parecer evasivo, pero espero que no lo parecerá si resumo mi principal objetivo. Este es mostrar que no hay indicios de que Platón ansiara primariamente reclamar un status especial para las características comunes *como tales*. Concedo que usó argumentos que tendrían esta consecuencia, que usó un lenguaje que lo sugiere, pero no creo que postulara nunca una forma correspondiente, por ejemplo, a la deformidad común a todas las letras *e* escritas por mi mecanógrafo. Por el contrario, el interés por la cuestión de si hay que postular una forma para esto o aquello no parece haberse suscitado hasta después del periodo de la teoría clásica[33] y, por tanto, no deseo mantener lo contrario de la tesis anterior; esto es, no deseo decir específicamente que Platón hubiera *negado* en este tiempo un status especial a lo que podríamos llamar una característica común derivada o surgida como subproducto. Probablemente la verdad es que aún no se había respondido a sí mismo qué era lo que entendía exactamente por «naturaleza común» en la fórmula «a todo nombre común corresponde una naturaleza común». La conclusión, por consiguiente, es que la teoría clásica de las formas no reclama primaria y explícitamente un status especial para toda propiedad universal. Se deja abierta al menos la posibilidad de que la clase de los universales sea más extensa que la clase de las formas[34]. En el caso de aquellos universales que no han de ser concebidos como formas es de suponer que sería satisfactorio algo del estilo de un tratamiento nominalista. Por lo tanto, por paradójico que pueda parecer, se sugiere que Platón pudo haber deseado aceptar un análisis nominalista de al menos algunos universales. Si creía que las propiedades de las cosas no encarnan perfectamente las formas, entonces probablemente todo miembro de la clase de los universales vulgares podía ser entregado a los nominalistas. Si, por el contrario, no creía esto, entonces los nominalistas tendrían que conformarse con aquellos universales que no eran a la vez formas. Ahora tendremos que pasar al tema de la encarnación imperfecta.

e) *La encarnación imperfecta*

Todos tenemos una impresión general de que la doctrina de que las propiedades de las cosas físicas son versiones inferiores de las formas es una doctrina típicamente platónica. Sin embargo, cuando se nos desafía a

decir de dónde sacamos esta impresión nos encontramos un poco en falta. Principalmente esto ocurre porque algunos de los lugares que nos inclinamos a señalar parecen ofrecer indicios dudosos tras una inspección más atenta. Por ejemplo, están todos esos lugares donde se contrapone desfavorablemente el mundo físico con las formas; pero, luego, en estos pasajes el objetivo, generalmente, es indicar que el mundo físico es un lugar de *cambio;* y, desde luego, el cambio es la pérdida de una propiedad y la adquisición de otra, de modo que el hecho del cambio es el hecho de que la *residencia* de las propiedades en el mundo físico es transitoria, y no contiene ninguna implicación acerca de su pureza. Algo que es *momentáneamente* blanco puede ser *tan* blanco como algo que siempre lo es[35]. También, cuando se usan para referirse a las formas títulos como «lo P mismo», «la única que es P» o «P mismo de acuerdo consigo mismo», no se sigue que nada sea P excepto la forma; la interpretación apropiada de estas expresiones puede ser: «La P-idad misma, abstraída de los rasgos relevantes de los objetos P.»

Desde luego yo no puedo recordar ningún pasaje en que se diga que las cosas P ordinarias no son perfectamente P (en oposición a ser también no-P). Hay pasajes en el *Fedón* y en la *República* que sugieren que nunca encontramos *sin mezcla* las formas en las cosas físicas, pero el objetivo de tales pasajes (por ejemplo, *República* 476 a) puede ser el familiar principio contrainductivo de que toda cosa P tiene también muchas otras propiedades de modo que el conocimiento de la P-idad no se puede derivar de la observación de las cosas P. Sin embargo hay tres pasajes de particular relevancia para la concepción de la encarnación imperfecta, uno del *Fedón*, otro de la *República* y otro del *Timeo.* Habremos de examinarlos brevemente. Los dos primeros pasajes parecen decir que todo lo que es P también es lo contrario.

Sin embargo debemos distinguir en este punto dos formas diferentes de este enunciado, no porque Platón necesariamente las distinguiera sino porque son distintas. Son:

a) Todo lo que es P es también lo contrario; y
b) Nada es nunca perfectamente P, ni siquiera las cosas llamadas P.

La distinción entre estas dos formas del enunciado reside en el contexto de pensamiento en que surgiría naturalmente cada una de ellas. La primera podría surgir fácilmente de la tesis ordinaria contrainductiva. Sin embargo eso difícilmente podría ocurrir con la segunda. Para estar dispuesto a afirmar la segunda forma del enunciado uno debe poder decir en cada caso lo que es la P-idad y cómo nos hacemos conscientes de ella si no es una propiedad de los objetos llamados P. Esto puede parecer una demanda exhorbitante, pero un ejemplo mostrará que no está fuera de lugar decir algo de este estilo. Tomamos por ejemplo que nada es perfectamente recto; éste es el tipo de enunciado que se hace a veces. Se

hace, por supuesto, porque la rectitud no es del tipo de propiedad que se puede definir ostensivamente. Parece que la entendemos intuitivamente y por esa razón estamos dispuestos a creer que constituye un patrón que nada puede encarnar. O más bien, que nada encarna; y quizá esta modificación sea importante.

Pues supongamos que Platón hubiera estado dispuesto a hacer enunciados pertenecientes a la segunda de nuestras dos formas en el caso de algunas propiedades adecuadas, a saber, aquellas propiedades de las que es plausible suponer que tenemos una captación intuitiva: «Nada es nunca perfectamente recto, justo, igual...» etc., pero no «Nada es nunca perfectamente rojo.» Si estaba dispuesto a decir cosas de este estilo, entonces seguramente éstos habrían sido enunciados *contingentes* de tipo irremediablemente dogmático. ¿Qué buena razón podía tener para suponer que en ningún lugar del mundo hay una arista perfectamente recta o dos guisantes del mismo peso exactamente?

Si tenemos que hacerlo, creo que podemos responder a este punto y librar a Platón del cargo de dogmatismo. Sin embargo para hacerlo tendremos que atribuirle ideas de las cuales se encuentra poca garantía textual, a menos, desde luego, que se pueda encontrar en los Libros Sexto y Séptimo de la *República*[36]. En consecuencia es importante decidir si Platón estaba dispuesto a decir que nada es nunca perfectamente recto, justo, e igual, etc. Importante, pero también, a mi juicio, imposible, pues no se de ningún pasaje que diga inambiguamente algo de la forma apropiada (opuesta a la forma alternativa: «Todo lo que es P es también lo contrario»). En otras palabras, no se de ningún pasaje que se coloque inambiguamente del lado de la opinión de que las formas no son encarnadas perfectamente por las propiedades de las cosas.

¿Por qué, pues, molestarnos en estudiar esta opinión? En primer lugar, porque es tradicional y, en segundo lugar, porque es, de cualquier manera, plausible. Como acabo de decir, si uno atribuye ciertas doctrinas a Platón puede entender cómo pudo haber dicho que nada sino la igualdad es nunca perfectamente igual (etc.); y las doctrinas que se han de atribuir a Platón son platónicas en el ethos. Si el lector se toma la molestia de recordar que no afirmo que Platón *de hecho* dijera cosas de este estilo, consideraremos hipotéticamente que *quizá pudo* haberlo hecho. Sugeriré cuatro posibles bases.

1. *La recalcitrancia de la materia.* Por aquí y por allá hay en los escritos de Platón cierto número de pasajes que sugieren en que pensaba que la materia es recalcitrante. Hay un pasaje en la *República*[37] que parece implicar que nada de lo que pueda hacer el ingenio humano puede impedir la degeneración, lo cual sugiere que el reino de lo físico tiene una tendencia inherente a recaer en el desorden. Hay en el *Timeo*[38] una observación al efecto de que los materiales con los que tiene que trabajar el Artífice son de baja calidad, de modo que la obra ordenadora sólo se hizo «lo mejor posible». Se dice en el *Teeteto*[39] que el pecado es y ha de

ser endémico en la tierra. Finalmente está el mito del *Político*[40] en que el mundo olvida el orden debido cuando se abandona a sí mismo. En todos estos lugares se expresa pesimismo acerca de la posibilidad de ordenar el mundo físico y ésta era, sin duda, una de las actitudes más arraigadas de Platón. Tal pesimismo no implicaría que es imposible en principio que las propiedades de las cosas encarnen las formas; pero se podría pensar que implica que las encarnaciones perfectas son tan raras y transitorias que la posibilidad de encontrar una es despreciable. Por otro lado, sin embargo, se podría uno preguntar si el pesimismo expresado en tales pasajes se ha de tomar en serio como doctrina filosófica.

2. *Errores relacionados con la cópula.* Tomemos como texto el *Fedón* 100 c 4: «Si algo más es bello además de lo bello mismo, no lo es debido a nada sino al hecho de que participa de aquello, a saber, lo bello» (*ekeinu tu kalu*; quizá sea significativo que esta expresión puede significar igualmente «aquello, a saber, lo bello» o «aquella cosa bella»). En este texto encontramos dos puntos significativos: primero que «bello» se predica indudablemente de lo bello y, segundo, que parece mostrarse alguna vacilación («si...») sobre si predicarlo de algo distinto. Me explicaré.

Cuando pasemos a considerar el *Parménides*[41] veremos que una de las cosas que quizá está tratando de hacer este diálogo es aclarar cierta confusión acerca de lo que sería que un particular encarnara perfectamente una propiedad. Más o menos, por anticipar, la idea confusa que posiblemente se critique en el *Parménides* es que si X es una instancia perfecta de la P-idad, entonces X no debe ser *nada sino* P. La postura vendría a ser algo de este estilo. Comencemos con dos suposiciones ocultas, una que «es» implica identidad, otra que «P» y «P-idad» («bello» y «lo bello») son intercambiables. Dadas estas dos premisas, «X es P» dice que X es exactamente lo que es la P-idad. Pero nada excepto la P-idad misma es lo que es la P-idad. Por consiguiente, la forma es su propia encarnación perfecta, y la única que puede haber. (Si hubiera otra sería una forma segunda e idéntica; lo cual es absurdo.) Es fácil ver que si Platón sentía la fuerza de este argumento se sentiría obligado a decir que una propiedad es predicable de sí misma y vacilante sobre qué decir de si es predicable estrictamente de algo más. Temería que hay una cierta impropiedad lógica en la noción de que un particular encarne perfectamente una forma, sin creer necesariamente que haya algo de importancia filosófica, por así decir, subyaciendo a esa impropiedad.

3. *¿Cómo decidir si S es P?* De acuerdo con una interpretación posible del *Fedón* 74 b[42] Sócrates dice de los bastones y piedras iguales que a veces le *parecen* iguales a un hombre y desiguales a otro. Pero esto prueba poco (pues un hombre podría estar equivocado) a menos que uno añada esta terminación: «...y, ¿quién va a juzgar entre ambos?» Quizá, en otras palabras, su posición sea que la forma de la igualdad, al ser algo puramente abstracto, no tiene ninguna referencia al modo en que los

objetos afectan a los sentidos ni a los procesos de medición mediante los cuales determinamos su tamaño. Al ser éste el caso, en principio siempre es discutible si A es igual a B, a no ser que A y B sean números o algo parecido. Cuando A y B son objetos físicos, el compás de una persona puede encontrarlos iguales y el de otra desiguales, y no puede haber una solución teórica del desacuerdo. Por consiguiente, cuando digo que estas dos monedas son iguales en tamaño, lo que *entiendo* por «igual» en este contexto es algo del estilo de «las técnicas empíricas juzgan que tienen la relación que se *sabe* se da entre, por ejemplo, 3^2 y $4 + 5$». De este modo la igualdad que se predica de los objetos físicos es análoga pero no idéntica a la igualdad que se puede predicar de los números. *Mutatis mutandis* se podría aplicar algo del mismo tipo al caso de las demás formas. Esta línea de pensamiento podría ayudar a tratar las paradojas de la aplicación de la geometría al mundo: por ejemplo, la paradoja de que se pueda trazar una tangente a un círculo, con el resultado de que una línea recta y una curva deben o ir juntas durante una distancia finita (lo cual es contradictorio) o encontrarse en un punto (lo cual es una evasión asignificativa)[43]. Tales paradojas parecen reforzar la idea de que los principios inteligibles no son aplicables al mundo.

4. *La irrelevancia de la extensión.* Este punto está estrechamente relacionado con el anterior. Si el lector recuerda la estructura general del *Timeo*[44], se acordará de que en ese diálogo las formas son objetos de contemplación de una razón totalmente incorpórea. Por tanto no pueden por su esencia ser recipientes para la producción de cosas *físicas*, pues el diálogo sugiere que, si la extensión no existiera (por desgracia), la contemplación del Artífice de las formas no habría sido interrumpida por el episodio de la creación. Por consiguiente debe haber un vacío entre el principio de orden totalmente abstracto e inteligible que corresponde a, por ejemplo, la propiedad de ser fuego, por un lado, y la naturaleza común de las partículas de fuego, por otro; pues el primero, al ser totalmente abstracto, no puede ser un modo de organizar el *espacio*. Sin embargo, al enfrentarse con la existencia del espacio, la razón deriva de uno de sus principios totalmente abstractos un modo de organizar el espacio (a saber, en nuestro ejemplo, el de organizarlo en pirámides) y lo que es engendrado así es una imagen o imitación del principio totalmente abstracto. La naturaleza común de los objetos de fuego sería una expresión en términos de espacio de un principio que permite pero no exige la expresión espacial.

Esto es estrechamente similar a los pensamientos que encontramos en los libros centrales de la *República*[45]. También allí las entidades relativamente concretas de que se ocupan los matemáticos, aunque abstractas, son un grado menos abstractas que las formas. El final del proceso de abstracción es siempre un salto más allá de cualquier cosa que tenga referencia al volumen o a la distancia. Si la abstracción se concibe como la eliminación de aquella parte del concepto que se deba al status físico

de aquello a lo que se aplica el concepto, entonces puede parecer que el término del proceso de abstracción es llegar al núcleo que es un objeto puro de la razón. Si este último se identifica con la forma entonces se puede ver que las formas no pueden ser identificadas con las naturalezas comunes de las cosas físicas, que son función a la vez de las formas y de las condiciones de la existencia física. Hemos encontrado esta línea de pensamiento en la *República* y encontraremos más indicios de ella en las descripciones de Aristóteles de las enseñanzas de Platón[46]. En consecuencia parece al menos posible que ideas embrionarias de este tipo puedan haber hecho dudar a Platón de decir que todo objeto P tiene precisamente la P-idad que es objeto de contemplación racional. El punto esencial es que es importante conocer las formas precisamente porque son el alfabeto del orden racional y por lo tanto la clave para entender lo que está ordenado. Para este fin es vital distinguir la forma pura de su expresión física; pues concentrarse en la última conduce al final a un callejón sin salida intelectual.

La sugerencia es que ideas parecidas a las cuatro que he esbozado pudieron quizá haber movido a Platón a decir, en la época de la teoría clásica, que nada sino la P-idad misma es nunca perfectamente P. Pero debemos recordar que no hemos encontrado buenos datos de que lo dijera de hecho. Como vimos hay mejores indicios de que habría estado dispuesto a sostener la más modesta doctrina de que todo lo que es P también es lo contrario. Es una doctrina más modesta porque no suscita la pregunta: «¿Qué es, entonces, la P-idad misma si no es la propiedad común a los objetos P?» No tenemos que intentar levantar un muro entre las formas y el mundo para conseguir que las unas no se puedan aplicar al otro.

Pero si es más modesta, la doctrina es paradójica. Parece muy raro que sea posible decir de una cosa que es, por ejemplo, igual a una cosa dada y al mismo tiempo que no es igual a esa cosa, decir de una cosa que es bella que también es no bella. Sin embargo hay al menos tres modos según los cuales podría parecer correcto decirlo.

1. *Como alegato en favor de la definición contrainductiva.* Esta es una posición familiar. La cuchara dorada es excelente para mirar, pero no es excelente para mover la comida[47]. Por lo tanto se puede decir que es excelente y no lo es, no sólo por discutir, sino para indicar que a menos que ya tengamos un «recuerdo» de la naturaleza de la excelencia no seremos capaces de derivar una idea de ella a partir de la contemplación de objetos excelentes, porque siempre podemos dirigir nuestra atención hacia los respectos en que no son excelentes[48].

2. *Por extrapolación de las propiedades relacionales.* Cuando P es una propiedad relacional hay un sentido tosco en que aquello que es P también es lo contrario. Esta moneda de duro es a la vez igual (a ese duro) y desigual (a esa peseta). Las propiedades como la bondad y la belleza pueden parecerse a la igualdad en este sentido; A es bueno para X pero no

para Y. B es bello comparado con C, pero no comparado con D. Podría parecer que lo que se aplica a la igualdad, la bondad y la belleza se aplica a todas las propiedades, y de este modo Platón pudo haber llegado a decir que todo lo que es P es también lo contrario, sin implicar ninguna restricción de los posibles valores de P. Sin embargo, contra esta opinión (de que Platón pudo haber supuesto que lo que se aplica a la igualdad y la bondad se aplica a todas las propiedades) tenemos el pasaje de la *República* 7 (523) donde Sócrates distingue el predicado «...es un dedo» de los predicados «...es grande» y «...es suave» diciendo que podemos decidir por inspección si algo es o no un dedo mientras que no podemos decidir similarmente si algo es grande o suave, puesto que *estas propiedades implican comparación*. Por lo tanto parece inverosímil que Platón generalizara inadvertidamente a todas las propiedades lo que se aplica a las propiedades relacionales o a las que implican comparación.

Por otro lado, en los pasajes relevantes del *Fedón* y la *República* en que se enuncia el principio «Todo lo que es P es también lo contrario» Platón de hecho limita sus ejemplos a propiedades tales como la igualdad, el peso, la belleza y el tamaño, que son relacionales o «comparativas». Por tanto es posible que se entienda que el principio se reduce a las propiedades de ese tipo. Sin embargo no se nos advierte que sea así; en ambos lugares parece que nos ocupamos del contraste general entre la aproximación inductiva y la contrainductiva.

En consecuencia, parece improbable que «todo lo que es P es también lo contrario» fuera ideado para aplicarse sólo a cierto conjunto de propiedades, y muy improbable que fuera ideado para aplicarse a todas las propiedades por extrapolación inadvertida de lo que se aplica a ese conjunto. En realidad no creo que sea muy significativo que Platón enunciara ese principio en términos de propiedades relacionales o comparativas. Esta conclusión puede ser reforzada por medio de la siguiente reflexión. Estos pasajes se ocupan de cierto tipo de contraste entre las formas y las cosas. Pero el hecho de que la igualdad sea una propiedad relacional no es un hecho acerca de la igualdad de los palos y las piedras, sino acerca de la igualdad como tal. Por consiguiente, la conclusión apropiada a partir de la observación de que A puede ser igual a B pero no igual a C no es que las cosas que son iguales sean también desiguales, sino que la igualdad como tal es una propiedad relacional; y creo que ésta es la conclusión que Platón habría sacado[49].

Por otro lado, las propiedades relacionales proporcionan un buen ejemplo del principio esbozado en la sección anterior, el principio de que a menos que tengamos un recuerdo de una característica no podremos obtenerla de sus instancias. De acuerdo con un modelo epistemológico adquirimos el concepto de la P-idad observando cosas P que llevan en las mangas la propiedad. Esto es plausible en el caso de propiedades tales como ser un dedo, pero no lo es en el caso de propiedades como la igualdad, para atribuir las cuales debe ser activa la mente. Si Platón está

luchando contra este modelo epistemológico sería natural que eligiera propiedades relacionales (y también, puesto que algo parecido se les aplica también a ellas, las propiedades que llamamos comparativas) como ejemplos con los que enunciar su posición, simplemente porque el modelo al que está atacando es menos plausible en el caso de éstas. Esta puede ser la razón por la que toma las propiedades relacionales y comparativas como ejemplos de su principio.

3. *Debido a la dificultad de decidir.* Un tercer modo en el que podría haber parecido correcto decir que todo lo que es P es también lo contrario se puede ver como sigue. Vale la pena hacer notar que en aquellos pasajes del *Fedón* y la *República* donde se puede encontrar este principio hallamos el verbo *faineszai*, «parecer» o quizá «aparecer como». «¿Hay alguno de los muchos bellos que no parezca feo...? ¿Cuál de los muchos dobles? ¿No parecerán tanto medios como dobles?» pregunta Sócrates en la *República* 479 a-b. Esto nos recuerda la observación hecha en el Libro Séptimo del mismo diálogo (*República* 523 y ss.) al que nos referimos recientemente sobre la imposibilidad de decidir por observación si algo es suave o grande. Como vimos en un capítulo anterior[50] Sócrates está haciendo aquí un contraste general entre lo que llama los sentidos y el pensamiento. Su objetivo parece ser algo de este estilo. Para cualquier par de propiedades contrarias tales como la dureza y la blandura el mismo sentido que detecta una detecta también la otra; si un objeto es observado en contextos adecuados (tales como experimentar un objeto más bien blando a) después de un objeto duro y b) después de un objeto muy blando) es posible que se le puedan atribuir las dos propiedades opuestas. De esta manera todo lo que es duro también es blando. Y el objeto de decir esto sería probablemente que no hay modo de decidir cuál de los juicios es correcto a menos que clarifiquemos nuestras ideas acerca de la naturaleza de la dureza y la blandura. Mientras nos quedemos en el nivel del sentido común nos encontraremos en la situación insatisfactoria de decir que A es blando a la vez que es duro. Igualmente, mientras no tengamos más que una comprensión de sentido común de «medio» y «doble» nos encontraremos usando estos términos de modos similarmente contradictorios.

La sugerencia que estoy haciendo es que Platón no quiere decir que todo lo que *es* P *es* también lo contrario, sino que todo lo que *parece* P *parece* también lo contrario, es decir, que mientras nos quedemos en el nivel del sentido común en que se adscriben las propiedades a las cosas sobre la base de lo que parecen, nos hallaremos diciendo cosas contradictorias. Por consiguiente, de acuerdo con esa sugerencia el principio de que todo lo que es P también es o parece lo contrario no tiene nada que ver con las relaciones entre las formas y las cosas; más bien tiene por objeto contraponer la comprensión precisa de la P-idad con el vago concepto de ella que empleamos en la vida ordinaria. Según esta postura Platón no estaría diciendo que las cosas son a la vez P y su contrario: al

revés, estaria dando por supuesto que eso es absurdo y ridiculizando el uso de las palabras del hombre común mostrando que está obligado a adherirse a absurdos de esta clase.

Para resumir, hemos dedicado mucho tiempo a considerar qué podemos entender que quiere decir Platón si hallamos que afirma o que nada sino la P-idad es nunca perfectamente P o que todo lo que es P también parece lo contrario. Hemos encontrado varios caminos (no todos compatibles entre sí) por los que se podría haber llegado a pensar que una u otra de estas cosas es verdadera. Ahora nuestro cometido es mirar los tres pasajes que más parecen apoyar la concepción de la encarnación imperfecta para ver qué se puede hacer con ellos a la luz de nuestro examen de las posibilidades. Los pasajes son: *República* 479, *Fedón* 74-5 y *Timeo* 50-2.

La encarnación imperfecta en la República 479

Ya antes[51] hemos estudiado este pasaje y expresado nuestra opinión sobre la mayor parte de él. La posición general es que no se puede alcanzar una idea adecuada de una forma observando los particulares apropiados; y la razón de esto es que cada uno de los múltiples bellos (etc,) también parecerá feo (etc.).

La posición general es que las concepciones del hombre corriente de cosas tales como la belleza y el peso, al estar derivadas inductivamente de la observación de cosas bellas y pesadas, son como mínimo inadecuadas. Esto puede ser o porque haya algo erróneo en las cosas físicas o porque haya algo erróneo en la actitud del hombre corriente hacia ellas. Si el peso de las cosas pesadas no es realmente peso verdadero, él mismo de acuerdo consigo mismo y por completo, entonces la observación de las cosas pesadas estaría obligada a proporcionar una idea errónea del peso. Pero tendremos que esperar el mismo resultado si el hombre corriente, mediante el método incorrecto de formación de conceptos incluyera en su concepción del peso rasgos accidentales de los objetos pesados.

¿Podemos decidir cuál de estas dos posiciones estaba en la cabeza de Platón? Una consideración relevante es el contexto general. Platón está argumentando que *debido* a la captación inadecuada de las propiedades generales los hombres corrientes son ineptos para una actividad *práctica*, en particular, gobernar. Ahora bien, en este contexto no tiene objeto decir que el peso de los objetos pesados es diferente del «peso verdadero», porque la actividad práctica no tiene que ver con el último. Se está sugiriendo que los filósofos tomarán decisiones correctas y los hombres corrientes las obtendrán equivocadas porque sólo los filósofos conocen lo que es la justicia y otras cosas de ese estilo. Pero esto implica que lo que conocen los filósofos es la justicia que caracteriza las acciones justas. No sirve de nada su conocimiento de la justicia que se halla en los cielos si

ésta es diferente de la justicia que caracteriza lo que se hace en la tierra.

No obstante, el símil de la Caverna sugiere que cuando los filósofos abandonan la vida de contemplación para volver a la actividad práctica del gobierno, vuelven en realidad a las imágenes, y que con éstas se manejan muy bien por haber visto «la verdad sobre las cosas nobles, justas y bellas» (520 c 5). De hecho parece contradecir el razonamiento del párrafo anterior.

Sin embargo pienso que podemos salir adelante. Si abandono un cuerpo pesado fuera del campo gravitatorio de la tierra no caerá hacia el centro de ésta; y esto me sorprenderá si no conozco qué es el peso[52]. Análogamente en una situación extraña yo no sabré qué exige la justicia si mi concepción de la justicia está formada por sabias observaciones. En realidad me ocuparé mejor de las decisiones particulares si soy un filósofo en el sentido de Platón. Pero, ¿por qué llamar «imágenes» *(eidôla)* a aquello de lo que me ocupo mejor? Pienso que en parte debido al hecho de que en una situación S es justo hacer X es un «reflejo» de la justicia en el sentido de que es una consecuencia de su naturaleza. También, quizá, debido a que aquello de lo que se ocupan los gobernantes es en parte las pretensiones de la gente de que esto o aquello es justo; y éstas son imágenes de la justicia en un sentido más peyorativo. Por consiguiente dudo de si es acertado aducir el lenguaje de la Caverna en defensa de la opinión de que lo que Platón quería decir es que la justicia de una decisión justa no es la justicia verdadera.

Si recordamos que estamos intentando cristalizar ideas que quizá Platón nunca cristalizó, pienso que es conveniente decir que el objetivo principal del presente pasaje es indicar que hay algo erróneo en el modo como están construidas las concepciones del hombre corriente. En ese caso, ¿cuál es el contenido exacto de expresiones como «¿Hay alguno entre los muchos bellos que no parezca feo?»

Pienso que la posición no es completamente precisa, pues el panorama de los ejemplos de Platón es heterogéneo y dudo de que a todos ellos se les pueda dar el mismo tratamiento. (Nos ofrece *to kalon* o lo bello o noble, lo doble, lo pequeño y la luz). Pero la fórmula general que los abarcaría es la siguiente: Para cualquier objeto dado del que sea correcto decir en un contexto que es P, siempre es posible encontrar un contexto tal que en ese contexto sea correcto predicar de él lo contrario de P. Y se implica que la P-idad es una función de las propiedades observables de las cosas en términos de su relación a lo que vagamente hemos llamado su contexto, y que es esto lo que ignora el hombre que se concentra en las propiedades observables de las cosas. Así, es apropiado llamar *kalon* a la cuchara dorada cuando se la considera en la mesa del rey, no cuando se la considera utensilio de cocina. Su nobleza como cubierto real es nobleza auténtica, pero no reside en su rasgo obvio (el oro) sino en la adecuación de ese rasgo obvio a su función. El error inductivo es suponer que el rasgo que la hace noble es idéntico a su

nobleza. También 8 es el doble de 4, pero la mitad de 16. El hecho de que 8 contenga ocho unidades no es en lo que consiste su ser doble, sino en el hecho de que 8 contiene dos veces más unidades que 4. La ligereza de este objeto no es debida a su fácil transportabilidad, sino al hecho de que su constitución lo hace más fácilmente transportable que ese tarugo de plomo. De modos análogos pero no, creo, estrictamente idénticos la adscripción correcta de estas propiedades depende no de observar el objeto sino de comprender su relación con su contexto. Si ésta es la posición no tiende a mostrar que el objeto no posea real e incluso efectivamente la propiedad en cuestión, sino que la posesión de la propiedad no consiste en lo que cree que consiste el hombre corriente. Esto lo muestra el hecho de que, según su concepción de en qué consiste, se hallará adscribiendo y negando la adscripción de la misma propiedad al mismo objeto, *y sin poder ser capaz de resolver la contradicción aparente*[53].

Finalmente podemos hacer notar un punto ya implicado. Sólo se puede sacar de un contexto y poner en otro un particular perdurable como la cuchara de oro. Un particular momentáneo tal como un acto noble existe sólo en el contexto en que ocurre. Así, si cuando Platón habla de *polla kala* incluye cosas tales como los actos nobles, entonces en la pregunta: «¿Hay uno de los muchos nobles *(polla kala)* que no parezca bajo?» se refiere, es de suponer, al acto noble como tipo (sacrificar la propia vida) y no como caso (el sacrificio de López de su vida el 4 de Marzo); y hay que ampliar la pregunta como sigue: «¿Hay algún tipo de acción generalmente noble de la cual no se puedan encontrar instancias bajas?» Sin embargo en el caso de otros ejemplos de Platón parece más sencillo entender aquello que es a la vez P y no P como caso en lugar de como tipo; y es por eso por lo que dije en un capítulo anterior[54] que en esta sección se ignora la distinción tipo/caso.

Para concluir, pues, el objetivo de esta sección de la *República* no es afirmar que las cosas poseen y a la vez están faltas de propiedades, ni que posean propiedades que se alejen de la pureza de las formas, sino que la posesión de una propiedad (al menos en muchas ocasiones) es un asunto más elaborado de lo que le parece al hombre corriente. Por consiguiente no se encuentra en este pasaje que las formas estén encarnadas imperfectamente en las propiedades de las cosas. Sin embargo debo repetir que al decir que el objetivo de un pasaje tal como éste es esto o aquello quiero decir que es el objetivo que hace más justicia a una línea de pensamiento que puede no haber sido completamente desarrollada.

La encarnación imperfecta en el Fedón 74-5

Comencemos con una cita literal del pasaje 74 a 9-c 5. «¿Decimos», pregunta Sócrates, «que igual es algo?» (aunque las palabras podrían

significar «que algo es igual»). «No me refiero a que lo sea un palo a un palo o una piedra a una piedra o algo por estilo, sino aparte de todos éstos otra cosa, a saber, lo igual mismo. ¿Diremos que esto es algo o nada?» Simmias elige la primera alternativa: es algo. También está de acuerdo en que «conocemos la cosa misma que es». «Pero, ¿de dónde», pregunta Sócrates, «obtenemos este conocimiento? ¿De las cosas que hemos mencionado? ¿Vemos bastones y piedras, etc.., iguales y lo comprendemos a partir de éstos siendo algo distinto de ellos? ¿O no crees que sea algo distinto? considéralo de este modo: ciertamente a veces los palos y las piedras, aunque permanezcan inmutables, parecen iguales a uno y desiguales a otro» Simmias dice que desde luego a veces ocurre esto. «Entonces», prosigue Sócrates, «¿te han parecido los iguales mismos alguna vez desiguales, o la igualdad desigualdad?» «Ciertamente no». «En ese caso», concluye Sócrates, «estos iguales y lo igual mismo no son la misma cosa».

Los palos y piedras iguales a menudo le parecen «iguales a uno y desiguales a otro», mientras que los iguales mismos nunca parecen desiguales, ni la igualdad desigualdad. Por consiguiente los palos y las piedras iguales no son lo mismo que la igualdad misma. Este parece ser el argumento y aparece en el curso de una discusión pensada para mostrar que poseemos una especie de recuerdo innato de las formas que activa la experiencia de los particulares apropiados.

Con respecto a los particulares apropiados Sócrates dice algunas cosas chocantes en un pasaje (74 d 4-75 b 8) que quizá no necesitemos traducir. Su tema es que si conozco que A, que veo ante mí, es similar pero inferior a B, entonces ya debo haber conocido B. Ahora bien, cuando vemos palos y piedras iguales somos capaces de darnos cuenta de que «se alejan de la cosa misma que es igual con respecto a ser del mismo carácter que lo igual» (d 6-7). Por lo tanto debemos haber conocido «lo igual» antes de poder hacer esto. Puesto que es mediante los sentidos como nos damos cuenta de que «los iguales derivados de los sentidos» se esfuerzan por ser como «lo igual» pero no pueden hacerlo y son más variopintos *(faila)* que éste, debemos haber adquirido nuestro conocimiento de lo igual antes de empezar a ver y oir.

Antes de examinar la significación de este pasaje en conjunto notaremos un punto evidente, a saber, que el último paso del argumento —el que prueba que debemos haber adquirido nuestra concepción de la igualdad antes del nacimiento— es un obvio *non sequitur.* Depende de suponer que, debido a que siempre hemos sido capaces de ver, siempre hemos sido capaces de darnos cuenta de qué es lo que hay que ver. Esta es una confusión entre ver, y por lo tanto, indirectamente, entre lo que hay que ver, y darse cuenta del significado de lo que se ve. La suposición aquí implicada es que participar en una situación es como tomar una fotografía de ella. Este es un trozo de tosca epistemología que puede ser importante.

Ahora vamos con el argumento en su conjunto. Podemos comenzar por observar que el modelo que Sócrates nos sugiere formar del lenguaje es a grandes rasgos «platónico» en el sentido convencional. Ante nuestros ojos hay un mundo de cosas físicas; ante nuestro ojo interior un mundo de cosas ideales. ¡Cuánto les gustaría a las cosas físicas conformarse a las cosas ideales y cuán miserablemente fracasan! Tomemos, por ejemplo, la igualdad. En el mundo ideal las cosas pueden ser iguales entre sí; en el mundo físico, debido a la naturaleza de lo físico, esto es imposible. Por más que se esfuercen no hay dos cosas físicas que puedan ser iguales entre sí, ni manifestar perfectamente ninguna otra propiedad deseable. ¡Pobre mundo físico; vayámonos con Sócrates a toda prisa al Hades!

Al poeta que hay en Platón le gusta pintar estos cuadros incluso aunque el filósofo que hay en él esté escribiendo argumentos que de ningún modo los justifiquen. Para disfrutar de los cuadros hemos de leer a Platón; para sacar la filosofía tenemos que diseccionar sus argumentos. Eso hacemos aquí.

Platón pretende hacer una afirmación epistemológica, a saber, que no podemos haber derivado nuestra concepción de la igualdad de los sentidos, puesto que lo que nuestros sentidos nos dicen es que los iguales que ellos son capaces de reconocer se alejan de algún modo de la igualdad. Pienso que sería aclaratorio expresar la afirmación en términos anacrónicos diciendo que Platón desea decirnos que no podemos haber derivado nuestra concepción de la igualdad observando cómo se usa «igual». Justificaría esta reformulación verbalística al mismo tiempo como truco para la exposición y por referencia al punto que observamos hace poco, a saber, el punto de que Platón confunde el darse cuenta del significado de una situación con tomar una fotografía de ella. Esto es relevante porque si no vemos que entender lo que sucede ante uno implica mucho más que tener las sensaciones apropiadas, podemos tener la tentación de tratar lo que en realidad es un hecho acerca de cómo hablamos de las cosas como si fuera un hecho acerca de las cosas mismas.

Tomemos dos hombres cada uno de uno ochenta de alto, pero uno de ellos muy flaco y el otro muy gordo. No hay duda de que constituyen una instancia de igualdad (en estatura), pero también de desigualdad (en perímetro). Esto pasa con la mayoría de las cosas de las que se dice que son iguales: hay también algún respecto en que son desiguales. Incluso si logramos encontrar un objeto que en nuestra opinión sea igual en todos los respectos a otro objeto, también es casi cierto que encontraremos a alguien que no esté de acuerdo. Por consiguiente, el uso ordinario de «igual» tolera su aplicación a objetos a los cuales también se puede aplicar «desigual». El hombre que pensara, por tanto, que la igualdad es «exactamente lo que son los iguales» pensaría que la igualdad y la desigualdad son compatibles, pues generalmente es verdad que los objetos iguales son también desiguales entre sí, sea en algunos respectos.

o en la opinión de alguien, o en ciertas condiciones. Desde luego, nadie supone que la igualdad y la desigualdad sean compatibles, pero esto se debe a que no suponemos que la igualdad sea idéntica a la naturaleza común de los objetos iguales. No suponemos esto porque tenemos una comprensión previa de la naturaleza de la igualdad y, *por consiguiente*, somos capaces de abstraer a partir de lo que es común a los pares de objetos iguales aquel rasgo por respecto al cual los llamamos iguales. En el caso de nuestros dos hombres de uno ochenta somos capaces de fijar nuestra atención en un aspecto particular de la situación compleja, a saber, su estatura, y al hacerlo los vemos como un par de objetos iguales. Podemos hacer esto porque la igualdad, o acuerdo en la comparación, es un concepto que traemos con nosotros a la observación del mundo. Al ser capaces de buscar algunos respectos en que, al ser comparados, concuerden, somos capaces de encontrar tal respecto y descartar los respectos en que discuerdan. Hacemos esto porque conocemos lo que significa «igualdad» antes de empezar. Si dependiéramos de los sentidos o, en otras palabras, del aprendizaje del significado de «igualdad» mediante la observación de los objetos a los que se atribuye el predicado[55] nunca podríamos aprender a usarlo. Cuando se nos dijera que A y B son iguales no buscaríamos un *respecto* en que lo fueran, porque no conoceríamos el motivo para separar un respecto de otro. Tendríamos sencillamente dos objetos inclasificados con diversas propiedades singulares y otras en común y ninguna pista para decir a cuál de estas propiedades se refiere «igual». El argumento no queda perjudicado si decimos que se nos podría *decir* que dirigiéramos nuestra atención a la altura, porque no podríamos llegar a la idea de dimensión si no podemos pensarla como un respecto en que las cosas pueden ser *iguales*. Ya hemos de poseer una idea de concordancia en la comparación antes de poder formar nociones como la de dimensión y, por consiguiente, antes de poder entender lo que implica llamar iguales a las cosas. Las cosas mismas no pueden enseñarnos porque son desiguales.

Algo parecido se aplica al caso de dos objetos que a usted, que equidista de ellos, le parecen iguales en algún respecto, por ejemplo en la altura, pero a mí, que estoy más próximo a uno, me parecen desiguales; aunque en este caso no haga falta dedicarse a separar el respecto en que son iguales los objetos. Pues usted dice que son iguales y yo digo que son desiguales. ¿Por qué no podría concluir yo que son iguales para usted y desiguales para mí lo mismo que la langosta a mí me resulta indigesta y a usted no? ¿Cómo sé que la digestibilidad de la langosta no es un caso parecido, y que uno tendría que decir que parecen iguales desde donde está usted y desiguales desde donde estoy yo si no sé que la igualdad de dos objetos consiste en su concordancia en algún respecto? Una vez más, a menos que yo sepa que la igualdad es una propiedad abstracta «racional» y no cuestión de apariencia[56], no veré que los objetos deben ser iguales o desiguales y no iguales para usted y desigua-

les para mi. Pero esto es algo que las cosas mismas no me pueden haber enseñado; pues los rasgos observables de las cosas de las que se dice correctamente que son iguales no son, como tales y *en bloc*, lo mismo que la igualdad.

Desde luego, no estoy atribuyéndole a Platón seriamente todos los detalles de este argumento pseudokantiano. Pero pienso seriamente que si deseamos entender su argumento hemos de suponer que hubiera estado dispuesto a desarrollarlo de manera parecida. Hemos de tratar de justificarlo con los textos.

El texto menciona cuatro clases de objetos: a) iguales físicos («palos iguales», «los iguales derivados de los sentidos», etc.); b) «lo igual mismo» (también «la cosa misma que es igual»); c) «los iguales mismos»; y d) la igualdad *(isotês)*.

También hace dos contraposiciones: 1) los palos iguales «a veces sin cambiar le parecen iguales a uno y desiguales a otro»,mientras que «los iguales mismos nunca han parecido desiguales ni la igualdad desigualdad»; y 2) «las cosas físicas no son iguales del mismo modo que la misma cosa que es igual» (74 d 6) entiendo que «los iguales de los sentidos se esfuerzan tras aquello que es igual pero se alejan de ello» de 75 b 1 se refiere a lo mismo). En realidad se contraponen los iguales físicos a la igualdad y a la cosa misma que es igual.

Ahora bien, si alguien puede producir una versión plausible del pasaje en la cual haya dos contrastes, uno para la igualdad y otro para la cosa misma que es igual, entonces habría que considerar la posibilidad de que estas dos entidades sean distintas. Pero no creo que se pueda hacer. Por lo tanto sólo hay una entidad, a saber, la igualdad, y sólo una contraposición, entre las cosas físicas y ella. ¿Cuál es la contraposición? El enunciado de que los iguales de los sentidos se alejan de la igualdad sugiere, quizá, que las cosas físicas nunca pueden ser iguales, pero pienso que el enunciado es más preciso, o sea, que los iguales físicos no son iguales del mismo modo que la cosa misma que es igual, sino que se apartan de ella *con respecto a ser del mismo carácter que lo igual* (74 d 6). Pero lo que dice este enunciado, si uno lo examina suficientemente, es que la igualdad es del mismo carácter que la igualdad y que en ese respecto los iguales físicos no encarnan ese patrón. En otras palabras, la igualdad es autoconsistente, mientras que las cosas físicas, de algún modo, no lo son[57]. ¿En qué sentido no lo son? Recordando las dos contraposiciones que hemos distinguido provisionalmente y dándonos cuenta de que el lado derecho de la primera versión (a saber, «la igualdad nunca ha parecido desigualdad») concuerda con el lado derecho de la última (o sea, «la igualdad es la igualdad»), puede darnos la sensación de que nuestra suposición de que los dos contrastes son idénticos está confirmada. En ese caso podemos leer la parte izquierda de la primera versión como la parte izquierda de la última, con el resultado de que el fracaso de los iguales físicos en su intento de ser autoconsistentes es

idéntico al hecho de que los bastones iguales a veces parecen iguales a uno y desiguales a otro. Este, pues, es el único hecho que cita Sócrates para desacreditar a los objetos físicos y la única razón que aporta para mostrar que nuestra concepción de la igualdad no tiene origen empírico.

Pero, ¿cuál es este hecho? No es fácil responder esto a partir del texto. Hay dos incertidumbres importantes. Una es qué derecho tenemos a poner el acento en el hecho de que el verbo es «parecer». No podemos responder esto de manera fiable porque el verbo *faineszai* podría significar igualmente «son evidentemente», «son aparentemente», o «parece como si fueran». La otra incertidumbre se refiere al significado de las palabras *tôi men... tôi de* que he traducido «al uno... al otro». Suponiendo que Platón escribiera estas palabras[58] podría significar «a un hombre... a otro hombre», o podrían significar «a una cosa... a otra cosa». De hecho el significado del pasaje bien podría ser o «los palos iguales a veces le parecen iguales a López y desiguales a Pérez» o «los palos iguales o, en otras palabras, un palo que es igual a otro palo, a veces puede ser completamente desigual a un tercer palo».

Podemos proponer argumentos en favor de ésta o aquella interpretación de este aburrido pasaje, pero al hacerlo no debemos perder de vista el hecho de que Platón aparentemente no consideraba muy importante ser muy preciso acerca de lo que quería decir exactamente. Por consiguiente, parece plausible decir que consideraba suficiente para hacer la afirmación que deseaba hacer llamar la atención sobre el hecho de que hay alguna incertidumbre o ambigüedad que afecta a la clasificación de las cosas físicas como iguales. Dado que no nos dice claramente que ambigüedad es más notable en su opinión, quizá debamos concluir que no importa.

En consecuencia, son consideraciones generales las que importan a la hora de decidirnos por cuál era el objetivo de Platón en la argumentación global. Por un lado tenemos la opinión «conservadora» de que Platón desea decirnos que la naturaleza del mundo físico es tal que no puede contener objetos auténticamente iguales. La aproximación más ajustada que puede haber a la igualdad en la tierra es un tipo sustitutivo de la igualdad que es compatible con la desigualdad. «Igual» tal como se usa en referencia a las cosas físicas no implica «no desigual». Por otro lado está la opinión que defiendo, que dice que ciertamente las cosas físicas pueden ser iguales pero que la igualdad no es lo mismo que la naturaleza común de los objetos iguales. Esto se basa en que mientras la igualdad es una propiedad simple y autoconsistente y la antítesis de la desigualdad, por el contrario es común a todo conjunto de objetos iguales que siempre sea posible encontrar un respecto o un contexto o algo de ese tipo en lo cual puedan propiamente ser llamados desiguales, siendo el resultado de esto que si un hombre supone que ser igual es tener la relación que han de tener entre sí los miembros de un conjunto de objetos iguales, su concepción de la igualdad acogerá mucho de desigualdad.

Ahora bien, el lenguaje de Sócrates parece favorecer la primera de estas dos interpretaciones. Pero contra ella hay el siguiente hecho. El contexto inmediato —la prueba de que nuestro conocimiento de propiedades tales como la igualdad se debe al recuerdo— ciertamente exige la doctrina de que el conocimiento de las formas no se lo proporcionaría a una mente vacía el conocimiento de las instancias. Pero el contexto más remoto del diálogo en conjunto cierra el paso a la opinión de que las propiedades de las cosas no son más que sucedáneos de las formas, inferiores a ellas en que mientras P y Q son formas incompatibles, sus sucedáneos P' y Q' son compatibles entre sí. Pues el argumento crucial para la demostración de la inmortalidad que cierra la discusión está expresado en términos que inevitablemente nos recuerdan el presente argumento y depende, como veremos[59], del principio de que si P y Q son incompatibles entonces la P-idad de una cosa dada es incompatible con la Q-idad. Esto, desde luego, permite que un objeto dado pueda ser una instancia de la igualdad y de la desigualdad en el sentido en que todos tendríamos que conceder que éste es el caso: por ejemplo, este duro es de tamaño igual a ese duro y desigual de esa peseta. Pero esto elimina la opinión de que ningún objeto puede ser nunca auténticamente igual a otro, y de que la igualdad espúrea que es lo más que pueden alcanzar los objetos físicos es compatible con la desigualdad. Si, por consiguiente, encontramos esta última opinión en el presente pasaje haremos contradecirse a Platón de la manera más absurda en el mismo diálogo. En consecuencia parece inevitable que debemos concluir que Platón no pretende decirnos que las cosas nunca pueden *ser* iguales. Desea recordarnos el hecho de que las cosas nunca pueden ser *casos puros* de igualdad en el sentido en que el número tres es un caso puro de trinidad[60], y quiere usar este hecho para probar que no hemos derivado nuestro concepto de la igualdad de la observación de sus instancias.

Por consiguiente, cuando Platón habla de que los iguales físicos se esfuerzan por ser iguales y no logran serlo, cuando en realidad parece hablar condescendientemente de los objetos físicos, no podemos tomar por completo en serio su lenguaje. Podemos atribuir el desprecio de los objetos físicos en parte al poeta cansado del mundo que a veces toma la pluma de Platón. También se lo podemos atribuir, pienso, a la concepción fotográfica del pensamiento que he mencionado al principio de la discusión. La postura de Platón es que la igualdad no corresponde a la concepción de la igualdad que formaríamos si sólo tuviéramos la experiencia de los objetos iguales para proceder. Lo que dice de los objetos iguales lo dice para mostrarnos como sería esa concepción. Su contraste es realmente entre la verdadera concepción de la igualdad que tenemos y el concepto que deberíamos tener según la teoría «empirista» de la formación de conceptos. Pero tiende a expresar este contraste como si fuera un contraste entre la igualdad y los objetos iguales y como si los objetos iguales merecieran ser humillados por su discrepancia. ¿No

es probable que la explicación de esto sea que tiende a dar por supuesto que la concepción de los objetos iguales que habríamos formado si sólo tuviéramos los sentidos para formarla habría sido una fotografía de ellos? Si suponemos que en el fondo piensa que un concepto formado empíricamente no será una pintura veraz de su objeto, entonces podemos explicar por qué escribe en cierta medida como si las deficiencias que pertenecerían a un concepto formado empíricamente de la igualdad se deliberan a las deficiencias de los objetos iguales.

Apéndice: «los iguales mismos»

En esta sección hay un problema del que no nos hemos ocupado. Sócrates dice que los palos iguales a veces le parecen iguales a uno y desiguales a otro; «pero *los iguales mismos* nunca me han parecido desiguales ni la igualdad desigualdad» (74 c 1). ¿Cuál es el significado de la expresión *auta ta isa*, «los iguales mismos»?

Lingüísticamente supongo que podría significar algo así como «iguales puros», o que, en otras palabras, podría referirse a entidades no físicas como los números. Sin duda el intérprete conservador del pasaje se sentiría tentado de favorecer esta traducción sobre la base de que, puesto que la igualdad ha sido excluida del mundo físico, sería conveniente encontrar una referencia a objetos ideales entre los que se hubiera refugiado. Pero por mi parte encuentro muy implausible esta traducción. *Estamos* inclinados a asociar expresiones como *auto* y *auto kaz'jauto* con «el reino ideal» porque esas expresiones se usan para referirse a las formas; y hemos leído libros de Aristóteles y otros de donde hemos sacado la idea de que Platón creía en la existencia de entidades no físicas tales como los números en los cuales se encarnaban perfectamente las formas. Por lo tanto podemos encontrar plausible que *auta ta isa* se refiere a tales entidades. Pero los primeros lectores del *Fedón* no habían leído tales libros y no puedo ver qué hay en el contexto que pudiera señalarles el tema de la encarnación perfecta. Además *auta* para ellos habría sido una palabra del lenguaje común sin ninguna correlación especial con «el reino ideal». Conjetura que para ellos la expresión *auto to ison* no habría significado «la Forma de la Igualdad» con letras mayúsculas, sino simplemente «la igualdad misma» o la «igualdad como tal»: la palabra *auto* les habría inducido a concentrarse en la igualdad e ignorar lo que se asocia irrelevantemente con ella.

Siguiendo esa línea de pensamiento la expresión en plural *auta ta isa* se habría entendido naturalmente como «los iguales mismos o como tales», y esta traducción es completamente posible. Los iguales le parecen iguales a un hombre y desiguales a otro; pero los iguales *en sí mismos*, o las cosas que nos parecen iguales, en el respecto en que nos parecen iguales, no pueden parecernos desiguales. Un palo igual es también un

palo desigual, pero *qua* palo igual no puede ser desigual; pues la igualdad no es desigualdad.

Pero por posible que sea esta traducción, la encuentro bastante forzada. Más bien yo supondría que si uno está habituado a referirse a una propiedad mediante una expresión de la forma «lo P» (que realmente debería referirse al objeto P normal), entonces en el caso de una propiedad tal como la igualdad, un espécimen normal de la cual comprendería más de un objeto, no encontraríamos extraño usar una expresión plural de la forma «los P» para denominar la P-idad. Por consiguiente pienso que «los iguales mismos» es sinónimo de «lo igual mismo y de «la igualdad»; y que cuando Sócrates dice «los iguales mismos nunca han parecido desiguales ni la igualdad desigualdad» dice lo mismo dos veces[61].

Encarnación imperfecta en el Timeo 50-2

La concepción de la encarnación imperfecta tiene más de una oportunidad de aparecer de forma inambigua en el *Timeo.* Hemos de examinar esto ahora.

Timeo está hablando de lo que llama espacio (50 c). De éste dice que no está predispuesto a aceptar la forma o carácter (*morfê*) de ninguna de «las cosas que entran en él» más bien que de otra. Es «activado y diferenciado por las cosas que entran en él y deriva de ellas su aparente diversidad. Las cosas que entran en él y pasan por él son imitaciones de las realidades (*onta*), impresas a partir de ellas de manera que no es fácil de decir, en cuyos misterios debemos luego investigar». Las «cosas que entran en él» son denominadas como «lo que deviene», y un poco más adelante (52 c) parece hablar de ellas como imágenes que no pueden ser consideradas *onta* o realidades últimas, siendo el espacio, por lo que se puede ver, el medio reflector en que aparecen las imágenes, o posiblemente el material a partir del cual están hechas[62].

¿Qué significa esto? En primer lugar, la extensión física no es ni esto ni aquello. Si el mundo físico está diferenciado en cosas de tipos diferentes esto se debe a que la extensión está modelada en imitaciones de las formas, que «entran en él y pasan por él» cuando, por ejemplo, un lingote pierde su carácter al ser fundido. Timeo ha dicho hace poco que las cosas físicas han de ser consideradas como segmentos de extensión caracterizados temporalmente por propiedades específicas, y por lo tanto «las cosas que entran en él» no son cosas físicas sino las propiedades o más bien instancias de propiedades cuya aparición en un segmento dado de extensión crean lo que tratamos como una cosa física. Es de éstas de las que está hablando cuando dice que son impresas a partir de las realidades últimas de una manera desconocida que después describirá, y que por lo tanto tienen el status no último de las imágenes.

Si suponemos que Timeo cumple su promesa de describir después la manera como son impresas las instancias de las propiedades, supongo que tal cumplimiento se ha de hallar en su descripción de las partículas últimas (triángulos) y moléculas (sólidos regulares) a partir de los cuales se hacen las cosas. En consecuencia probablemente las realidades últimas serán propiedades como la isneidad (o la forma asociada), y la impresión de las imágenes será la producción de instancias de tales propiedades en el espacio. En consecuencia el mundo físico se analiza en extensión e instancias de propiedades, siendo estas últimas imitaciones o imágenes de las formas.

¿Cuánto implican «imitaciones» e «imágenes» y por qué se insiste en que las instancias de propiedades no son realidades últimas? ¿Se pretende que supongamos que la P-idad de los objetos P es una imitación de la verdadera P-idad en un sentido de «imitación» que implica una diferencia de cualidad?

Vimos anteriormente que tal concepción sería perfectamente inteligible en términos del hilo general del *Timeo.* Pero pienso que no es necesario interpretar el lenguaje de Timeo de esa manera. Debemos recordar que está hablando no de propiedades sino de propiedades-instancias, no de la P-idad en general, sino de la P-idad de las cosas P *particulares;* y lo está haciendo en un contexto en que el énfasis se coloca en el devenir, en el hecho de que una cosa que ahora es P (por ejemplo, dura) puede en breve devenir Q (por ejemplo blanda). Cuando una cosa cambia de este modo se puede decir que pierde P-idad, pero, desde luego, la P-idad misma no es afectada por esto, y lo mismo sus demás instancias. Nada le ocurre a la dureza como tal cuando este trozo de cera pierde *su* dureza al ser fundido. Ahora bien, se podría expresar este punto rehusando decir que la dureza caracteriza la cera en un momento dado. Se podría preferir decir que lo que caracteriza la cera es una *instancia* de la dureza. Después de todo no podemos decir que un universal o una naturaleza común ocurre en un lugar dado. Pero igual que un universal puede tener incontables instancias un original puede tener incontables imágenes. Por lo tanto parece que el lenguaje de las imágenes puede ser fácilmente elegido para proporcionar la noción de instancia; había que elegir alguna metáfora, pues no había ninguna metáfora muerta (supongo que «instancia» es una metáfora muerta) que sirviera como término técnico. Este punto lógico, de que cuando uno habla de que le ocurre algo a la P-idad de S no está hablando de que le ocurra algo a la P-idad como tal, es también suficiente en mi opinión para explicar por qué habría que decir que las propiedades instancia no son *onta* o realidades últimas; no es tanto que no sean *onta* como que no son *los onta,* o las propiedades como tales. Y esto lo podría apoyar la siguiente consideración. Las apariciones deseables en la naturaleza tienen lugar como resultado de la producción en el espacio de instancias de las formas y por lo tanto, como dice Timeo, podemos describir la naturaleza en términos de tres apartados: las formas

o propiedades que son el padre, el espacio que es la madre y las apariciones mismas que son la progenie. Porque son la progenie es por lo que las apariciones de propiedades que constituyen los acontecimientos particulares no son realidades últimas. Por expresarlo de otro modo, la razón produce efectos moldeando la extensión en conformidad con los principios de orden. En todo esto las tres realidades últimas son la razón, los principios de orden y la extensión, o aquello que ha de ser reducido a orden. Dados estos tres, las instancias físicas de las propiedades son un producto inevitable, y es por esto por lo que no son últimas.

Por consiguiente parece posible estudiar el *Timeo* sin introducir la noción de encarnación imperfecta, por más consecuente que sea tal concepción con la línea general del diálogo.

f) *Encarnaciones perfectas*

Hemos examinado las que parecían ser las tres fuentes más convincentes a favor de la concepción de que las propiedades de las cosas físicas no incorporan perfectamente las formas y no la hemos encontrado de manera inambigua en ninguna de ellas. Sin embargo el lector puede tener la sensación de que han sido necesarios unos alegatos especiales para eludir esta concepción de cada uno de los tres pasajes. No creo que esto sea del todo exacto, pero ya he concedido que Platón mismo pudo haber pensado que sus argumentos implicaban la doctrina de la encarnación imperfecta incluso aunque de hecho no fuera así. Si la doctrina de la encarnación imperfecta estaba, por así decir, en el aire para Platón eso pudo ser suficiente para hacerle tender a simpatizar con su corolario, en particular, la doctrina de que existen entidades no físicas cuyas propiedades encarnan perfectamente las formas. Ahora es nuestro cometido mirar a ver si hay rastros de este corolario.

Algunos lectores han detectado tales rastros. Se pueden dividir en dos clases, la primera de las cuales contiene expresiones como «los Pes mismos» y la segunda contiene referencias a las entidades matemáticas.

(i) *«P-idad» y «los Pes mismos»*. Acabamos de examinar la expresión «los iguales mismos» del *Fedón* 74 cl, y vimos que según una interpretación posible esta expresión se refiere a los objetos perfectamente iguales que disfrutan de un status elevado «en el reino inteligible» junto con la igualdad.

Este pasaje a veces es colocado al lado de un largo discurso de Sócrates en el *Parménides* (128 e 5-130 a 2)[63]. Sin embargo, me parece que un estudio cuidadoso de este último pasaje hace más improbable que probable que «los iguales mismos» se refiera a las encarnaciones perfectas del *Fedón*, pues como veremos, esta interpretación es menos plausible en el *Parménides*. Aquí Sócrates está protestando que no es paradójico que la misma *cosa* sea P y no —P, porque las cosas *participan* en las formas. Pienso que quiere decir que puesto que este duro no es

idéntico a la similaridad, por ejemplo, y no hay razón por la cual no pueda ser similar (a ese duro) y disimilar (a esa peseta). Pero sigue diciendo, sería realmente paradójico que se pudiera mostrar que la *forma* de P es no-P. Este es su tema. Ahora, en el curso de su parrafada usa una variedad notable de expresiones, como mostrarán las cursivas de las citas siguientes. Comienza diciendo que está *la similaridad* y su opuesto, *aquello que es disimilar*. Luego dice que «las cosas que participan en la *similaridad* serán similares, las cosas que participan en la *disimilaridad* disimilares». Después de haber dicho que las cosas pueden participar en ambas, y ser por tanto similares y disimilares, sigue diciendo: «Sería portentoso que alguien pudiera mostrar que los *similares mismos* devienen disimilares o los disimilares similares... Yo desde luego me sorprendería si alquien pudiera mostrar que *la cosa misma que es uno* es muchos y que *los muchos* son uno». Y continúa en el mismo tono, con lo que parece una mezcla al azar de nombres abstractos y expresiones singulares y plurales de la forma «lo P mismo». Ahora, es concebible que lo que quiere decir Sócrates en todo esto es lo siguiente: Las formas son ellas mismas. Por consiguiente, sus encarnaciones perfectas no físicas no pueden encarnar la forma opuesta; pero es perfectamente posible que sus encarnaciones físicas imperfectas lo hagan.

Esto es posible, pero pienso que es más inverosímil teniendo en cuenta el lenguaje y la intención. Teniendo en cuenta el lenguaje Sócrates no da ninguna indicación de que está hablando acerca de tres conjuntos de entidades, a menos que la indicación la den sus cambios de nombres abstractos y expresiones singulares a expresiones plurales. Pero no hay tal indicación. Al contrario, sería natural suponer, por ejemplo, que las dos últimas expresiones en cursiva («la cosa misma que es uno» y «los muchos») se refieren a objetos de un mismo nivel, a pesar del cambio de número. Además, teniendo en cuenta la intención, si Sócrates quería referirse a tres conjuntos de entidades, entonces es muy sorprendente que cuando Parménides pasa a criticarle lo que ha dicho no saque él partido del status ambiguo de las encarnaciones perfectas. Esto es extraordinariamente sorprendente porque Parménides podría haber planteado a Sócrates dificultades considerables en relación con estas últimas. Pues Sócrates ha explicado la copredicabilidad de los contrarios en el caso de cosas particulares diciendo que *participan* de las formas. Pero una encarnación perfecta también debe participar de la forma que encarna; ¿por qué, pues, sería portentoso que los contrarios fueran copredicables de las encarnaciones perfectas? El hecho de que Parménides no haga uso de este dañino argumento parece mostrar casi conclusivamente que él no entiende en el discurso de Sócrates ninguna referencia a las encarnaciones perfectas. Así pues, también haríamos bien nosotros en tomar expresiones tales como «los disimilares mismos» como sinónimos de «la disimilaridad»; y esto apoya una interpretación análoga de «los iguales mismos» del *Fedón*. Las expresiones de este estilo son, como

hemos visto, un desarrollo natural de «lo P mismo». Concluyo que las expresiones de este tipo no apoyan la opinión de que Platón creía en encarnaciones perfectas no físicas de las formas.

(ii) *Entidades matemáticas*. Es característico de la lógica de expresiones tales como «tres» y «triángulo» que parecen denominar individuos (por ejemplo, al contrario que «belleza», toman el plural) que no son sino instancias de una única propiedad. Por lo tanto se podría esperar que las entidades matemáticas figuraran en cualquier doctrina de la encarnación perfecta no física. Más aún, hemos visto en un capítulo anterior[64] que las formas ciertamente están «encarnadas» epistemológicamente» en los teoremas matemáticos; es decir, hemos visto que conocer verdades matemáticas es captar indirectamente las formas. Lo que éramos incapaces de decidir era si se exigía un status elevado para los números y las demás entidades matemáticas mencionadas en los teoremas. Tendremos que echar una ojeada nuevamente a esta cuestión[65], pero si suponemos por el momento que Platón pensaba en esta época que es necesario adjudicar un status elevado a estas entidades, entonces está claro que podrían servir como encarnaciones perfectas de algunas de las formas al menos: los triángulos de la triangularidad, las magnitudes numéricas de la mayor-que-idad o de la igualdad. También se podría quizá imaginar que Platón creía que los bellos puros y las camas puras actúan como encarnaciones perfectas de la belleza y la cama-idad.

¿Hay datos de todo esto? Muy pocos. Los datos que proporciona Aristóteles sugieren que Platón postuló que sólo las entidades matemáticas están en este status intermedio y no dice en qué época lo hizo. Por lo que se refiere a los diálogos, si despreciamos expresiones tales como «los muchos» y «los iguales mismos», entonces lo más que se podría decir es que Platón creía en la existencia de los números como ocupantes del status intermedio de encarnaciones perfectas no físicas. Sin duda esto podría ser suficiente; pues los números podrían servir como encarnaciones perfectas de muchas formas no numéricas. Se podría, por ejemplo, decir que la cuadraticidad está incorporada en n^2; y si se concibe la belleza como un tipo de proporción entonces no cabe duda de que se podría encontrar una expresión algebráica de ella. Por consiguiente, es concebible que pudiera haber una época en la que Platón creyera en la existencia de los números puros como aquello en que las formas encuentran su perfecta encarnación.

Pero los indicios son muy ligeros. Los pasajes que se pueden citar son la *República* 525-6 y (de un período posterior) el *Filebo* 56. En ambos lugares se dice que las matemáticas puras no se ocupan de unidades desiguales como las vacas y los caballos, sino de unidades iguales (de las cuales dice la *República* que son, por esa razón, solamente inteligibles). Esto podría expresar la creencia de que el reino inteligible contiene números puros como 11, construidos a partir de unidades reales, iguales, mientras que el reino físico contiene cosas tales como equipos de fútbol

construidos a partir de unidades desiguales. Esta interpretación está lejos de ser obligatoria. Otra posible es que la palabra *arizmos* o «número» también connota «grupo»,y que una manera de decir que uno está hablando acerca de números y no de grupos es decir «grupos tales que sus unidades componentes son iguales entre sí». Si éste es el objetivo principal de estos pasajes, entonces no tienen por qué implicar nada acerca del status de los números.

Se debe concluir que no hay buenos indicios de que Platón creyera alguna vez en encarnaciones perfectas no físicas de las formas.

g) *Encarnación imperfecta y perfecta; conclusión*

Parece, pues, no haber datos decisivos de que Platón creyera o que las propiedades de las cosas físicas no pueden encarnar perfectamente las formas o que existen ciertos particulares no físicos que puedan. No obstante sigue siendo verdad que el lenguaje de los diálogos sugiere a veces lo contrario, al menos en el caso de la primera de estas alternativas.

He tratado de ofrecer una explicación del aura de encarnación imperfecta que pende alrededor del lenguaje del *Fedón* diciendo que Platón pudo haber proyectado sobre las cosas físicas un defecto que (según su opinión) habría sido característico del pensamiento empírico si no tuviéramos más que los sentidos para proceder. Cuando pasemos a considerar el *Parménides* sugeriré que quizá puedan haber contribuido al aura ciertas dudas sobre la corrección lógica de predicar una propiedad de cualquier sujeto distinto de la propiedad misma. Si es estrictamente impropio decir que S es P, entonces habrá cierta impropiedad en la noción de que S y sus compañeros constituyen una clase de cosas P. Habrá una sugerencia de entrecomillar los nombres de clases: «objetos 'iguales'» será la expresión correspondiente a los objetos iguales. Pero aunque también esto pueda haber contribuido al aura no equivale a la doctrina de la encarnación imperfecta. La persona fastidiosa que pone entre comillas la palabra «paseo» no puede ser acusada de negar la existencia de los paseos.

Pero después de haber hecho la guerra a la doctrina de la encarnación imperfecta debo hacer ahora algunas concesiones. Así pues, la primera, no pretendo que Platón haya afirmado jamás que *hay* objetos perfectamente iguales o acciones perfectamente justas. Todo lo que he sostenido es que no está obligado a negar la posibilidad de su existencia. En conjunto sospecho que si le hubieran aducido un par de objetos supuestamente iguales habría replicado «¿Cómo lo sabes?» o «Quizá iguales momentáneamente, pero sin duda su tamaño fluctúa». Sospecho que habría elegido cualquier remedio que hubiera tenido a mano en lugar de admitir que de hecho existe en el reino físico la precisión y distinción que caracteriza a las entidades abstractas. Creo que en conjunto era reluctante temperamentalmente a admitir que se

pueda hacer con el mundo físico algo más que lo mejor dentro de lo malo.

En segundo lugar, esto se aplicaría con más fuerza, creo, al caso de las formas sustantivales. Por «formas sustantivales» entiendo aquéllas como humanidad, vaca-idad que corresponden a lo que Locke llamaba ideas de sustancias, en oposición a las «formas adjetivales» tales como la igualdad, la rectitud, etc., que corresponden a nuestras ideas de las cualidades. Hablando vagamente, mientras que las formas sustantivales son recetas para hacer objetos relativamente permanentes, las formas adjetivales, son los ingredientes mencionados en las recetas. Si le preguntáramos a Platón si hubo alguna vez una encarnación perfecta de la humanidad, la vaca-idad o la igualdad, ¿no habría dado un categórico «no» a las dos primeras? Si le preguntáramos si los hombres y las vacas en general son especímenes perfectos de las formas apropiadas, ¿no habría sido aún más categórica la negación? ¿No está claro en la *República* que por más que los hombres traten de hacer de su ciudad una verdadera comunidad, por más que conozcan lo que implica una verdadera comunidad, sin embargo lo que hacen será imperfecto y sujeto a degeneración?

No hay que sacarle punta a mi ataque a la doctrina de la encarnación imperfecta y entenderlo como la afirmación de que Platón pensaba que hay montones de instancias perfectas de las naturalezas inteligibles que reconoce la razón. No pretendo decir sino que los argumentos que usa Platón no le comprometen con la doctrina de que en principio es imposible que un objeto físico encarne perfectamente una forma. Anteriormente cité varias bases en que se podría haber apoyado una doctrina de la encarnación imperfecta. Ninguna de estas bases me parece antiplatónica y me atrevería a decir que pudo haber argumentado a partir de cualquiera de ellas. Todo lo que sostengo es, por el contrario, que, de ser así, ese argumento no se encuentra enunciado inequívocamente en los diálogos, y que cualquiera que sea la forma que se supone que adopta tal argumento no impide la posición esencial del *Fedón* de que entre las propiedades de las cosas se dan las mismas incompatibilidades e implicaciones que se dan entre las propiedades en abstracto. Ni hace ininteligible el énfasis que pone Platón en la importancia del conocimiento de las formas *para la actividad práctica*.

h) *El status de las propiedades-instancia*

Ahora hemos de considerar una cuestión diferente pero relacionada, la cuestión de si es verdad que Platón pensaba que es necesario exigir un status elevado para las propiedades-instancias; esto es, para entidades tales como la belleza de Helena.

Hace poco[66] al considerar el *Timeo* vimos que tenía algo que decir sobre las propiedades-instancia, y que lejos de exigir un status elevado para ellas las trataba como imágenes. Pero el último argumento del *Fedón* parece adoptar la opinión opuesta, y algunos dirán que esta apariencia ha de ser tomada en serio.

En efecto, no es difícil ver cómo Platón *pudo* haber llegado a pensar que es necesario conceder un status elevado a las propiedades-instancia. Acostumbraba a decir que X es P porque participa en la P-idad. Es verdad que el *Parménides* (131) nos previene para que no tomemos tal manera de hablar literalmente, y sin duda Platón nunca la tomó literalmente. Pero al mismo tiempo pudo haber sido influido por una implicación de la metáfora de la participación. La metáfora sugiere que hay una parcela de P-idad que posee X, y mientras el modelo de una parcela o un montón de oro sería, desde luego, tratado como un modelo metafórico, podría dejar tras sí la impresión de que la P-idad de X ha de ser tratada como una entidad individual de algún tipo que goza de una especie de status elevado. Las apariencias a primera vista sugieren que es esto lo que ha sucedido en el último argumento del *Fedón*.

Antes de investigar esto hemos de darnos cuenta de que no encaja bien con la concepción de la encarnación imperfecta. Pues, ¿por qué habría que tratar la P-idad de X como un individuo subsistente a menos que sea considerada parte de la P-idad? Una respuesta concebible es que uno puede engañarse por el comportamiento de expresiones tales como «la belleza de Helena» y pensar que, puesto que son expresiones gramaticalmente sustantivas, han de referirse a sustancia; y luego supongo que se podría pensar que, como la belleza de Helena no es una instancia de la verdadera belleza, tales entidades han de ser sustancias de un tipo ambiguo como las imágenes. No ayuda en absoluto a la exégesis del *Timeo* suponer que cuando Platón habla de las propiedades-instancia como de imágenes pretende que las tratemos como individuos subsistentes de un tipo desacreditado[67], hemos de ver si algo de este tipo puede ayudar en la exégesis del *Fedón*.

Fedón *102-6*

Al estudiar el *Fedón* 74 c[68] sugerí que la expresión «los iguales mismos nunca han parecido desiguales» podía significar que dos objetos nunca han parecido desiguales en la medida en que eran iguales. Es decir, en el caso de estos dos duros, en la medida en que, y en el respecto en el cual, López los juzga iguales, no los puede juzgar desiguales. El podría saber que pueden perder su igualdad, o que Pérez puede juzgarles desiguales, o que puede haber alguna dimensión en la cual sean desiguales, y así sucesivamente; es decir, puede saber que no son casos puros de igualdad. Pero sin embargo, conoce que los *iguales mismos*, o los duros bajo el aspecto bajo el cual él los ha considerado iguales, no los puede juzgar desiguales; pues las mismas reglas que están implícitas en la naturaleza de la igualdad como tal gobiernan el uso de este predicado cuando se aplica a las cosas.

No está claro en absoluto que se pueda atribuir plausiblemente este significado a «los iguales mismos» en 74 c, pero si se puede, entonces este pasaje estaría claramente en línea con la sección de la prueba final de la inmortalidad que vamos a examinar. Pues dos cosas son características de esta última, en primer lugar, que parece tratar las propiedades-instancia como si fueran individuos subsistentes y, en segundo lugar, que insiste en que si dos propiedades son incompatibles en abstracto, entonces son incompatibles en su aplicación a las cosas. O, por expresar juntas ambas observaciones en lo que es aproximadamente el lenguaje de Platón, insiste en que las implicaciones e incompatibilidades que pertenecen a la P-idad como tal pertenecen también a la «p-idad en nosotros». El argumento de Sócrates es el siguiente.

Comienza por ofrecer un análisis del hecho familiar de que una cosa puede tener un par de predicados incompatibles. P, dice, se puede aplicar con verdad de S cuando S participa en la P-idad; sin embargo, si S participa tanto en la P-idad como en alguna propiedad incompatible como la Q-idad, entonces se puede decir paradójicamente que S es a la vez P y Q. Esto lo desarrolla en términos de Simmias, que es más alto que Sócrates y más bajo que Fedón, y que por lo tanto puede ser llamado a la vez alto y bajo. Luego pasa a decir que Simmias es alto en virtud de la altura que posee y que Sócrates es bajo en virtud de poseer «bajura en relación a la altura de Simmias». (102 c 3). *Mutatis mutandis* es de suponer que se aplica lo mismo a la relación de Simmias con Fedón. Hasta ahora la cosa va viento en popa. Parece una explicación de sentido común del hecho de que puedan ser verdaderos «Simmias es alto» y «Simmias es bajo» en términos de la relación *ser más grande que* y su inversa *ser más pequeño que*. Se dice, suponemos, que la primera se da entre Fedón y Simmias y entre Simmias y Sócrates, y la segunda en sentido opuesto. Parece claro que Sócrates se da cuenta de que *ser más grande que* es una propiedad relacional[69]. No está del todo claro si, cuando habla de que Sócrates es bajo porque posee «bajura en relación a la altura de Simmias», quiere decir que Sócrates posee «bajura-en-relación-a-la-altura-de-Simmias» (o, en otras palabras, que posee la propiedad relacional de ser-más-bajo-que-Simmias), o si quiere decir que Sócrates posee «bajura (en relación a la altura de Simmias)» (o, en otras palabras, que se puede decir que es bajo cuando lo comparamos con Simmias). Es decir, no está del todo claro si Platón habría llamado a la propiedad en cuestión la propiedad relacional de ser-más-bajo-que-X, o si habría preferido hablar de ella como la propiedad de ser bajo. Pero pienso que ésta no es una incertidumbre de sustancia, porque evidentemente está claro que Platón se da cuenta de que predicados como «bajo» sólo se pueden adjudiar según los resultados de una comparación del sujeto con otra cosa.

Sin embargo, esto queda un poco mitigado por lo que ocurre a continuación (102 d 5 y siguientes). Sócrates dice que ha dicho todo esto para sostener la postura de que igual que la grandeza misma no puede ser

a la vez grande y pequeña, la grandeza en nosotros no puede «aceptar lo pequeño y ser excedida», sino que debe, al acercarse a lo pequeño, o desaparecer o ser destruida. Las mismas barreras que existen entre las propiedades también se dan entre las propiedades-instancia. Una cosa que ha aceptado una vez la pequeñez sigue siendo pequeña hasta que cambia y pierde la pequeñez. Las cosas pueden cambiar, pero cuando lo hacen lo que sucede no es que cambie una propiedad-instancia sino que se pierde; la P-idad en nosotros no puede cambiar más que la P-idad en la naturaleza.

Ahora bien, si atendemos a un punto vital, esto sigue siendo todavía algo completamente directo. Ese punto vital es la razón que da Sócrates en 102 d 5 a favor de su explicación de la paradoja de que Simmias pueda ser a la vez alto y bajo. Ha analizado esto, dice, *para* sostener la tesis de que la pequeñez de una cosa no puede convertirse en grandeza, que las propiedades que son incompatibles en sí mismas son también incompatibles en sus instancias. Por consiguiente, lo que Sócrates debe querer decir es que Simmias *no puede* ser a la vez alto y bajo. Desea mantener la regla general de que una cosa no puede ser a la vez P y -P (donde -P es el opuesto de P). Pero, para mantener esta regla debe primero despejar del camino la *aparente* excepción de que, en aquellos casos en que P es una propiedad relacional, S puede ser más P que X y más -P que Y y, por lo tanto, es susceptible de ser llamado P en una ocasión y en otra -P. Es una pena que Platón no hiciera más por señalar lo que importa la discusión sobre la estatura de Simmias para el argumento subsiguiente aparte de añadir «hago esta afirmación con motivo de lo que sigue», expresión que fácilmente se pasa por alto. Pues algunos lectores han supuesto que cuando Sócrates dice que la grandeza en nosotros no puede aceptar lo pequeño, sino que al aproximarse a lo pequeño debe desaparecer o ser destruida, pretende que pensemos que cuando Simmias es comparado con Fedón en lugar de con Sócrates su grandeza desaparece o se destruye. Pero esto hace absurdo el argumento de Sócrates. Sea lo que sea lo que se pueda llamar a la *propiedad* en cuestión, Sócrates tiene perfectamente claro (102 c 10-d 2) que la *propiedad instancia* de la altura de X depende del hecho de que X es más alto que, por ejemplo, Y. Y, desde luego, sería absurdo decir que le sucede algo al hecho de que Simmias es más alto que Sócrates cuando lo comparamos con Fedón. Incluso si es equivocado tratar «la altura de Simmias» como equivalente a «el hecho de que Simmias es más alto que Sócrates» (y veremos al final del argumento que tratar una propiedad instancia como un hecho es una simplificación), sigue siendo verdad que Simmias mantiene la altura que tiene frente a Sócrates incluso aunque lo comparemos con Fedón.

Si estas observaciones son plausibles, entonces Sócrates hasta ahora a) ha explicado la aparente paradoja de que se pueda decir de Simmias verdaderamente que es alto y bajo y b) con ello ha salvado la regla

general de que una cosa que es P no puede también devenir -P, sino que debe, si deviene -P cesar por ello de ser P, explicando la necesidad de esto mediante c) el análisis del cambio de acuerdo con el cual un cambio en una cosa no es un cambio en una propiedad-instancia sino la pérdida de una propiedad-instancia y la adquisición de otra. Esto parece una clarificación excelente frente a una doctrina de la encarnación imperfecta que pretende que, por ejemplo, la belleza de Helena se desvanece en vulgaridad y por lo tanto la belleza y la vulgaridad se desvanecen cada una en la otra.

Sin embargo, es en este punto (103 c) cuando empiezan a plantearse los problemas. Sócrates ahora toma dos tipos de objetos tales que hay una propiedad que pertenece esencialmente a cada uno de ellos: la nieve, que es esencialmente fría, y el fuego, que es esencialmente caliente[70]. Dice de éstos que si se calienta la nieve o se enfría el fuego no devienen nieve caliente o fuego frío; en la aproximación del calor la «nieve» (con lo cual significa «nevosidad») debe desaparecer o destruirse, y lo mismo pasa con el fuego al aproximarse a la frialdad. La moraleja de esto, nos dice (103 c), es que no es sólo una propiedad (*eidos*) de lo que no se puede predicar un predicado incompatible; esto también es verdad de «cualquier cosa que tenga la estructura de la propiedad» (por lo cual entiende «cualquier tipo de cosa de la cual sea parte esencial la propiedad en cuestión»). Luego ofrece otra ilustración del principio. Lo impar[71] no es la única cosa de la cual siempre se debe predicar «impar»; esto también es verdad de todo número alterno, 3, 5, y así sucesivamente. Un número impar no es idéntico a la imparidad. Pero siempre es impar. Los números pares e impares son así análogos al fuego y a la nieve porque, aunque no son esencialmente contrarios, poseen esencialmente propiedades contrarias, y un número impar no puede aceptar la propiedad que pertenece a un número par: 3 no puede devenir par. Por lo tanto, todo lo que adquiere la propiedad tres-idad debe también devenir impar, y debe por tanto ser incapaz de aceptar la propiedad de la paridad (104 d-e).

Una vez aceptado esto, Sócrates pasa a aplicar el principio al alma. Igual que la tres-idad lleva consigo la imparidad y por esa razón no puede devenir par, el alma lleva consigo la vida y por esa razón no puede devenir muerta (pues la vida y la muerte son contrarias). Esto muestra que el alma es en un sentido «inmortal», o no-mortal como podríamos decir (usando el prefijo «no-» para indicar «incapaz de devenir...»), igual que tres es no-par. Pero el hecho de que el alma sea una instancia de lo no-mortal no es suficiente para probar la postura de Sócrates. Muestra que un alma no puede devenir muerta igual que tres no puede devenir par, pero no muestra que el alma no pueda dejar de existir. Para indicar lo que falta, Sócrates continúa diciendo (106 a) que si lo no-caliente fuera necesariamente indestructible entonces, cuando se calienta la nieve, la nieve tendría que «desaparecer intacta», siendo por hipótesis indestructible , y una instancia de lo no-caliente. Evidentemente se nos pide

que inferamos que esto no sucede. Sócrates sigue diciendo[72] que si lo no-frío fuera indestructible, entonces el fuego no podría ser extinguido y destruido al aproximarse a algo frío. En otras palabras, tal como son las cosas, puesto que ni lo no-caliente ni lo no-frío son como tales indestructibles, debemos suponer que la nieve y el fuego dejan de existir cuando aquello que previamente las caracterizaba deviene respectivamente caliente o frío. De igual manera en el caso de «lo impar» (por lo cual debe entender «algo que es impar»: 106 b 7-8). Es verdad que lo impar (por ejemplo, tres) no puede devenir par, pero no hay razón por la cual tengamos que decir que desaparece al aproximarse a la paridad, puesto que no hay razón por la cual debamos decir que lo no-par como tal es indestructible. Si lo no-par fuera indestructible, entonces, sin duda, tendríamos que decir que «al aproximarse a lo par lo impar y el tres desaparecen» (106 c 5). Por consiguiente, sólo si se puede mostrar que lo no-mortal es indestructible tendremos que decir que lo no-mortal desaparece al aproximarse a la muerte. Entonces, se concede que lo no-mortal debe ciertamente ser indestructible, de modo que se sigue que no podemos, en el caso del alma, decir lo que podemos decir en otros casos, que el fuego es apagado, el tres destruido, etc., al aproximarse la cualidad incompatible. En el caso del alma, único entre los casos considerados, tenemos que decir que ejerce la opción de «desaparecer intacta».

¿Qué habremos de decir de este argumento? El comentario primero y evidente es que es extremadamente confuso y que una causa de la dificultad es que Platón parece insensible a las ambigüedades que surgen de las diversas expresiones griegas para el abstracto. Usa «lo impar» para referirse a la vez a la imparidad y a quello que es impar. Usa el neutro plural «los tres» intercambiablemente con el nombre abstracto *trias*, que se podría esperar que significara trinidad[73]. Esto no le facilita precisamente decidir qué es lo que «desaparece o se destruye». Verbalmente es el fuego o la tres-idad o los tres o lo impar; pero, ¿cómo entender esto? En efecto, ¿cómo hemos de entender que la noción de paridad se aproxima al tres?

Con respecto a este caso se ha sugerido, quizá acertadamente, que deberíamos considerar que en un grupo como los tres niños de Domínguez la «aproximación a la paridad» la constituiría el nacimiento de un cuarto. Si esto es acertado, lo que se destruye por el nacimiento del cuarto niño de Domínguez no son los tres niños de Domínguez, sino la trinidad del grupo: los niños de Domínguez. Al adquirir la paridad el grupo que consta de los niños de Domínguez debe perder su trinidad. Por lo tanto, en este caso, lo «destruido» es una propiedad-instancia, y estamos inclinados naturalmente a entender este discurso sobre la destrucción como un modo metafórico de decir que cuando nace un cuarto niño deja de ser un hecho que el número de los niños de Domínguez es tres.

Parece bastante bien, aunque un poco obvio, que la ligazón entre la

trinidad y la imparidad implique que cualquier grupo que deviene par en número deja de ser un trío. Es de suponer que se puede desarrollar un análisis similar en el caso de la nieve y el fuego. También en estos casos podemos encontrar algo (una parcela de H_2O en el caso de la nieve y quizá algunos palos en el caso del fuego) que sobrevive al cambio, y también algunas características (la heladez y la quemazón) que se destruyen cuando se licúa la nieve o se apaga el fuego. Que el H_2O pierde su heladez cuando se calienta parece una verdad evidente, y si este análisis es correcto parece que no tenemos más que un enunciado bastante oscuro de la regla general de que una cosa no puede ser P y -P (donde P y -P son contrarios) y que una cosa no puede ser Q y -P (donde la Q-idad implica la P-idad).

Pero, es evidente que este análisis no funcionará en el caso del alma. Hasta ahora hemos tratado esa expresión sobre que las cosas «desaparecen o se destruyen» como mero modo de hablar. Hemos dicho que cuando la tres-idad de los niños de Domínguez se destruye todo lo que sucede es que deja de ser el caso que sus niños son un trío. Pero ciertamente la posición de Platón no es que cuando Domínguez muere deja de ser el caso que está vivo: su alma desaparece literalmente. No obstante se trata el alma de Domínguez como si fuera algo análogo a la trinidad de sus niños.

Se podría desarrollar una respuesta a esto si ponemos el acento en las alternativas que se ofrecen: desaparecer o destruirse. Podríamos decir algo de este estilo: los hechos se destruyen, los individuos desaparecen. Cuando Helena pierde su belleza deja de ser el caso que sea bella; cuando pierde a su marido, éste desaparece. Las dos alternativas de desaparecer o destruirse se ofrecieron en primer lugar precisamente porque se están considerando dos situaciones distintas.

En la primera situación tenemos un objeto que en un momento tenía cierta propiedad y en otro momento tiene una propiedad incompatible con la primera. En este caso podemos decir metafóricamente que la primera propiedad se ha perdido o destruido, ha dejado de existir. Esto simplemente significa que ya no es el caso que el sujeto tenga la propiedad. En la segunda situación tenemos un sujeto que contiene en un momento un agente que causa que tenga cierta propiedad y que en otro momento ha dejado de tener esa propiedad. En este caso tenemos que inferir que el agente literalmente ha desaparecido. Puesto que siempre se pretendió que «destruirse» se aplicara a un tipo de situación y «desaparecer» a otro, no es sorprendente que el mismo análisis satisfaga ambos casos.

Esto, ciertamente, responde a la observación de que el mismo análisis no encajará en ambas situaciones, pero a duras penas convence. Por un lado traza una distinción entre una propiedad y un agente y, como vimos en capítulos anteriores[74], trazar tales distinciones es reventar el argumento. Por otro lado, hace que Platón combine irresponsablemente en

una sola expresión disyuntiva una frase que hay que interpretar literalmente y otra que hay que interpretar metafóricamente. Y en tercer lugar, Platón hace casi indudable que no ve que está tratando con cosas en niveles lógicos muy diferentes; pues no es que trate el alma de Domínguez como si fuera análoga a la trinidad de sus niños sino al contrario. Pues dice que si lo no-par fuera indestructible entonces tendría que desaparecer al aproximarse a la paridad (106 c). Pero el hecho de que los hijos de Domínguez constituyan un trío (si éste es un espécimen de lo no-par) no es el tipo de cosa de lo que se puede decir que sea indestructible en sentido literal. Si Platón hubiera visto que al hablar de una instancia de lo no-par estaba hablando de un hecho de cierto tipo, entonces la prótasis del condicional contrafáctico de 106 c recién citado seguramente se leería del siguiente modo: «Si lo no-par fuera un tipo de individuo, *y* si los individuos de ese tipo fuesen indestructibles...». Pero no es esto lo que encontramos. Lo que le falta a lo no-par para poder elegir la opción de desaparecer es la indestructibilidad.

Por consiguiente, hay que dudar de decir que aquello que «desaparece o se destruye» es una propiedad-instancia y aún más hay que dudar de decir que tal lenguaje es metafórico. Por otro lado, igualmente habría que dudar de decir que aquello de lo que estamos hablando son propiedades-instancia promovidas al status de individuos (bloques de P-idad, destructibles o indestructibles según el caso) y que «desaparecer o ser destruido» se ha de tomar todo el rato literalmente. A buen seguro es mejor decir que la analogía aparente entre expresiones tales como «lo tres» y «el alma» han impedido a Platón ver el hecho de que está hablando en los dos extremos de su argumento dentro de dos atmósferas diferentes lógicamente y que le ha velado el hecho de que él mismo, de haberlo pensado, hubiera preferido una interpretación metafórica en un extremo del argumento y una interpretación literal en el otro.

Sospecho que las trampas del lenguaje han operado más fácilmente debido a la incertidumbre conceptual relativa al status del fuego. ¿Se refiere «fuego» a un cuasi-fluido cuya presencia en el objeto le da las propiedades adecuadas (calor, etc.), o se refiere simplemente al hecho de que el objeto está ardiendo? Sospecho que Platón no se hizo a sí mismo esta pregunta cuando escribía este pasaje. Quizá sea equivocado decir que entiende que «fuego», como «alma», se refiere a una entidad porque según ese punto de vista se podría esperar que el fuego se vaya o «desaparezca» del objeto que pierde su fuego. Pero en realidad Platón no dice esto; más bien implica (106 a 9) que el fuego es «apagado», casi como si estuviera usando la palabra «fuego» en el sentido en que se usa cuando digo que hay fuego en el horno[75]. Pero si «fuego» no se refiere a una entidad como el alma, ni siquiera simplemente al hecho de que algo está ardiendo, se hace más fácil que este concepto inanalizado medie entre los individuos que figuran al final del argumento y los hechos que figuran al principio.

Por consiguiente, parece que debemos decir que a Platón le ha confundido la estructura gramatical de expresiones como «la belleza de Helena», y que le ha resultado más fácil confundirse debido a su incertidumbre relativa a qué tipo de entidad denomina la expresión «el fuego», si el fuego es un elemento de las cosas que arden o una condición de que ardan. Pero pienso que no se ha confundido al considerar necesario tratar «la belleza de Helena» como nombre de una entidad individual. Más bien se ha confundido al pensar que las observaciones lógicas que ha hecho acerca de la naturaleza del cambio en la primera parte del argumento ofrecen un apoyo analógico válido para la posición sustancial acerca del alma que expone al final del argumento. La diferencia entre pensar que la belleza de Helena es una entidad individual real, por un lado, y pasar por alto el hecho de que «la belleza de Helena» no es el nombre de una entidad individual, por otro, puede parecer demasiado sutil, pero es de considerable importancia. Me parece que a Platón se le podría acusar de lo segundo, pero no de lo primero. Quizá sea más fácil creer que podría haber sido culpable de lo segundo si se intenta uno poner en la posición del que nunca ha estudiado filosofía en otro lenguaje que el griego antiguo.

Si se rechaza esta conclusión, si se tiene la sensación de que Platón debería haber considerado necesario asignar a la trinidad de los hijos de Domínguez el mismo status ontológico (aparte de la indestructibilidad) que se le asignó al alma de Domínguez, entonces éste será un lugar donde se exija un status elevado para las propiedades instancia. Pero pienso que será el único lugar, y por lo tanto esta exigencia como mucho será considerada una aberración y no un rasgo permanente de la teoría clásica de las formas.

Antes de abandonar este pasaje debemos subrayar el punto esencial de que una cosa puede ser P sin cualificación y que en tanto sea P no puede ser -P. Aquí no sólo no se afirma la encarnación imperfecta de las formas en las propiedades de las cosas; casi se niega literalmente. Supongo que un defensor incondicional de la encarnación imperfecta, podría utilizar el hecho de que Sócrates encuentra *necesario decir* que la P-idad en nosotros tiene las mismas implicaciones e incompatibilidades que la P-idad en la naturaleza, porque esto implica una distinción lógica entre nuestras propiedades y las propiedades como tales. Pero ésta es una defensa desesperada, y pienso que los defensores pueden ser obligados a abandonarla. Pues fácilmente podemos suponer que Sócrates está exponiendo su posición frente a aquéllos que dicen: «Está muy bien eso de trazar líneas tajantes entre las propiedades siempre que se desee; pero como sabemos, nunca se encuentran propiedades tajantemente señaladas en el mundo. Observemos ese muchacho: su pequeñez se convierte según crece gradualmente en grandeza». «Distingue si quieres», se podría suponer que respondería Sócrates «entre la pequeñez como tal y la pequeñez del muchacho; sigue siendo verdad que si se hace más

grande ha de *perder* su pequeñez; no tiene sentido decir que la pequeñez se transforma en grandeza, sino que las *cosas* pequeñas se convierten en grandes» (cf. 103 a 11-c 2). ¿Quién defiende la encarnación imperfecta en este diálogo?

D) *La «teoría clásica de las formas»; conclusión y aplicación al mundo físico.*

La expresión «Teoría de las Ideas de Platón» sugiere un cuadro ya establecido. De acuerdo con esta representación, existe el mundo físico y el mundo real y los objetos que se encuentran en el primero son copias más o menos pobres de los objetos que se encuentran en el segundo. Sería inútil negar que hay *cierta* justicia en este cuadro. Aristóteles mismo (*Metafísica* 990 a 33 y ss.) dice que «aquéllos que postularon las formas lo hicieron con la esperanza de explicar los objetos que nos rodean, pero meramente añadieron un número igual de objetos adicionales»: la teoría no tiene fuerza explicatoria y meramente dobla el número de entidades que requieren una explicación. Esto concuerda con la opinión de que el «mundo ideal» meramente reduplica el mundo físico en un nivel más alto de pureza.

Pero, nuestro argumento ha sido que nunca fue intención primaria de Platón ofrecer tal cuadro. De acuerdo con nuestra opinión, el hilo conductor de los escritos en que encontramos la teoría clásica de las formas es la creencia en que el orden que impone la razón es algo que existe independientemente del material al cual se impone, y que los elementos de este orden (cosas tales como la igualdad, la proporción, etc.) han de ser concebidos como objetos intemporales e independientes de la razón. En la medida en que somos seres racionales, mantenemos un «recuerdo» de estas entidades y es importante para la conducción apropiada de nuestras vidas que logremos una captación clara de ellas. Esto no lo podemos hacer atendiendo a sus instancias físicas por varias razones que hemos examinado. Por consiguiente, debemos volver a la aproximación contrainductiva (basada en la búsqueda de definiciones de Sócrates) tal como se esboza vagamente en la *República* bajo el título de dialéctica. En consecuencia, la contraposición importante es entre dos aproximaciones diferentes —la inductiva y la contrainductiva— para entender entidades como la igualdad.

Desde luego las entidades de este tipo son entidades abstractas; son aproximadamente lo que entendemos cuando hablamos de propiedades o universales. No obstante Platón escribía de tal manera (y quizá hablaba) que sus lectores (y quizá también su discípulo Aristóteles) sacaban la impresión de que deseaba postular un mundo de entidades concretas aunque no físicas, y de que la contraposición esencial no era entre dos aproximaciones a la comprensión de los universales, sino entre dos mundos.

Hay varias explicaciones de esto. Ya he llamado la atención sobre una

de éstas, a saber, que era necesario para Platón crear el concepto de entidad abstracta. Tenía que trabajar para mostrar la diferencia entre dar una definición analítica de, por ejemplo, la belleza y citar una colección de objetos bellos. Al mismo tiempo deseaba decir que la belleza era al menos en un sentido distinta de la naturaleza común de los objetos bellos, en el sentido de que deseaba sostener que *existiría*, como objeto de la razón, incluso si no hubiera objetos físicos que caracterizara; la belleza era algo *adicional* a cualesquiera cosas bellas que pudiera haber. Pero al tratar de sostener la existencia independiente para una entidad abstracta era muy difícil evitar dar (y quizá sucumbir a) la impresión de que estaba hablando de algo concreto pero no físico, el fantasma de una cosa física[76]. En la medida en que esto condujera a una representación concreta de las formas tendería a seguirse la imagen de los dos mundos.

Pero sospecho que Platón deseaba decir que la belleza es algo distinto de la naturaleza común de las cosas bellas, no solo porque existiría aunque no existieran tales objetos, sino también porque pretendía que las formas, como objetos de la razón pura, fueran versiones *defisicalizadas* de las propiedades comunes. Creo que pretendía que la triangularidad, por ejemplo, fuera una entidad «abstracta», no en el sentido en que cualquier propiedad es una entidad abstracta, sino además en el sentido de que fuera una propiedad puramente «formal», sin incluir referencia intrínseca a la distancia física. En efecto, parece haber llegado a una posición de este estilo hacia el final de su vida, y pienso que siempre fue consciente de las razones para hacerlo. Esto tendería a hacerle poner énfasis en la diferencia entre la triangularidad, por un lado, y los triángulos físicos, por otro, y en el contexto de una representación concreta de las formas esto conduciría a la imagen de dos mundos muy diferentes.

Algo completamente diferente que podría subyacer a la representación de los dos mundos es la concepción de Platón del alma. El creía, después de todo, en otra existencia fuera del espacio y del tiempo para los seres humanos, y parece haber creído en algún tipo de seres divinos cuyo goce de esta existencia era continuo. Estaba en comunión, al menos al nivel de la imaginación, con la concepción órfica y pitagórica de los dos mundos, «aquí» y «más allá». Esto de por sí no tenía por qué haberle conducido a poblar el mundo espiritual con las formas; se puede creer en el cielo sin hacer que el coro y tinglado del cielo conste de la bondad, la igualdad y entidades similares. Pero como hemos visto en un capítulo anterior[77] Platón siempre estuvo inclinado a concebir el alma inmortal como razón pura, de modo que habría tenido naturalmente la tentación de hacer que su entorno constara de objetos puros de la razón. En los mitos del *Fedón* y de la *República* Platón dibuja cuadros de ese entorno, y en estos cuadros no hace que el cielo conste de universales. Sin duda los entornos físicos que describe se han de considerar como mitológicos (habremos de suponer algún tipo de equivalentes espirituales para los

prados, golfos y abismos de que habla; pero no hay ninguna sugerencia de que estos equivalentes espirituales sean las formas). Sin embargo la cosa cambia en el mito del *Fedro;* en este mito los objetos que ven las almas cuando viajan por los cielos parecen ser aquéllos que después reconocen en la tierra como naturalezas comunes de las cosas. La sugerencia que estoy haciendo es ésta. Platón creía en la existencia incorpórea del alma, y por lo tanto en algún entorno espiritual en que aquélla ocurriera. Esto constituía una creencia en otro mundo. En la medida en que también identificaba la actividad incorpórea del alma como el pensamiento puro estaría inclinado a hacer que su «entorno» consistiera nada más que en objetos del pensamiento. Pero al hacerlo podía cargar con la concepción más antigua y más «personalista», la noción de otro mundo, y de este modo se podía hablar de los objetos del pensamiento como si constituyeran otro mundo, paralelo lógicamente a este mundo, pero purgado de todo lo físico.

Otra fuente posible de la imagen de los dos mundos es lo que he descrito como concepción fotográfica del pensamiento. De acuerdo con mi argumento Platón deseaba contraponer dos métodos de pensamiento, el inductivo y el contrainductivo. El método inductivo de pensamiento es la formación de conceptos por observación de instancias: la identificación de la P-idad con los rasgos observables de los objetos P. Así, la concepción inductiva de la P-idad se alcanza mediante el uso de los sentidos, en oposición a la verdadera concepción de la P-idad que se alcanza mediante el pensamiento abstracto. Pero si damos por supuesto que nuestros conceptos son una especie de fotografía, entonces cuando tengamos dos conjuntos diferentes de conceptos tenderemos a pensar que representan fielmente dos conjuntos diferentes de entidades: los conceptos empíricos o inductivos representan lo que está abierto a la observación por medio de los sentidos y los conceptos contrainductivos representan lo que es susceptible de ser observado por la mente. Así tenemos dos mundos, cada uno de los cuales se experimenta de forma diferente.

Se podría protestar en este punto que soy poco razonable. «Usted mantiene», se me dirá, «que Platón no deseaba ofrecer la imagen platónica convencional de los dos mundos; pero los textos le fuerzan a admitir que de hecho la ofreció, y usted aguza el ingenio para sugerir cómo pudo haber llegado a ofrecerla inadvertidamente. ¿Por qué no admitir simplemente que la ofreció porque era eso lo que pretendía?»

La respuesta a esto es que la imagen convencional de los dos mundos, con las formas constituyendo el superior no concuerda ni con los argumentos que propone Platón ni con las recomendaciones que basa en ellos. Es el poeta Platón, con una gran carga de pesimismo religioso, quien ofrece la imagen de los dos mundos; Platón el filósofo, ocupado seriamente en trazar y clasificar diferentes niveles de pensamiento, nunca justifica sobriamente esa imagen.

El elemento del pensamiento de Platón al que se hace menos justicia en la imagen convencional quizá sea su fuerte sesgo práctico. No debemos olvidar que mientras Aristóteles está dispuesto a recomendar la filosofía por sí misma como el más noble de los objetivos humanos, en Platón siempre se nos dice que filosofemos para conocer cómo cumplir nuestro deber en aquellas esferas prácticas de cuyo orden somos responsables. Mientras Aristóteles hace que la acción práctica resulte de un tipo de pensamiento que no tiene competencia en la esfera de «las cosas que no pueden ser de otro modo», Platón nos habría recomendado estudiar las formas para poder comprender la naturaleza del orden y así imponerlo mejor a nuestras vidas. El filósofo de la *República* necesita aprehender las formas para gobernar; el carpintero de la *República* mira las formas para hacer una mesa. Hay lugares donde se sugiere poderosamente la imagen de los dos mundos, por ejemplo *Filebo* 62 a-b, donde Sócrates contrapone el conocimiento de «el círculo y la esfera divinos» con sus contrapartidas «humanas». Pero en tales lugares es incomprensible o cómo podemos llegar a conocer lo primero o qué importancia práctica puede tener hacerlo. Puesto que Platón pensaba que podemos llegar a conocer las formas[78] y que nos es de importancia vital hacerlo, y puesto que el esquema total de su pensamiento está construido en torno a estos dos dogmas, debemos evitar tomar completamente en serio los vuelos del lenguaje que sugieren lo contrario. La actitud de Platón hacia el mundo natural no es la que debería estar de acuerdo con la imagen convencional.

¿Cuál es, entonces, la actitud de Platón hacia el mundo natural en el período de la teoría clásica de las formas?

La respuesta debe ser que del período de la teoría clásica de las formas hay muy pocos datos. Como vimos en capítulos anteriores, se pueden derivar inferencias del *Fedón* y de los libros centrales de la *República* acerca del status de las cosas físicas. Las últimas paginas del *Cratilo* (un diálogo cuya fecha ha de quedar incierta) parece dejar el mundo físico a los heracliteanos; y, desde luego, de ciertos lugares del *Fedón* y de la *República* sacamos la impresión de que el mundo físico es un teatro de cambio. Pero no es hasta el *Teeteto* cuando Platón trata de definir su actitud hacia la doctrina heracliteana del flujo. Allí, como hemos visto[79], su posición parece ser que, por muy inestables que sean las cosas físicas, el hecho de que podamos describirlas implica que la inestabilidad debe adaptarse a patrones estables de un tipo relativamente persistente. Puesto que no hay indicios sustanciales en ningún sentido, lo mejor es suponer que ésta es la posición que Platón adoptó o hacia la que tendía en la época de la teoría clásica.

Es en el *Timeo* donde ofrece Platón un análisis metafísico de las cosas físicas. En efecto, se nos dice aquí que una cosa física puede ser analizada como una porción de espacio caracterizada temporalmente por instancias de propiedades, considerándose estas últimas como imitaciones o imágenes de las formas. Por consiguiente, se supone que esta mesa es una región caracterizada por la solidez y la flexibilidad, por el patrón de actividad que se correlaciona con el color marrón y así sucesivamente. Con respecto a la persistencia de la mesa a través del tiempo se dice muy poco. Hay un pasaje en el *Banquete* (207-8) que ofrece un análisis sorprendentemente humeano de la identidad, aplicándolo incluso al alma. Una criatura se llama la misma a lo largo de toda su vida no porque conste del mismo material —éste es renovado continuamente— sino porque el material es renovado de tal modo que el desarrollo de la criatura es continuo. Es difícil creer que Platón hubiera deseado siempre aplicar esta doctrina al alma, pero por lo que se refiere al cuerpo, el *Timeo* y el *Teeteto* parecen estar de acuerdo con la opinión de que la persistencia de una cosa física consiste en la persistencia de un patrón impuesto al material cambiante. Si se pregunta qué hace que persista el patrón, parece haber muy escasas indicaciones a partir de las cuales poder conjeturar una respuesta. En la medida en que nos refiramos al *Timeo* se saca la impresión de que las leyes generales de la naturaleza tomadas en conjunción con la disposición inicial de los elementos en el momento de la creación son responsables de todo lo que ocurre subsiguientemente, incluida la persistencia de los individuos (que, por consiguiente, se pueden considerar como remolinos en el flujo).

En el extremo opuesto de la imagen de los dos mundos podemos ofrecer otra. De acuerdo con esta imagen una cosa física no es nada más que extensión diferenciada de otros fragmentos de extensión por las formas que la caracterizan: este duro es en este momento una instancia o punto de encuentro de la redondez, la dureza, la frialdad, y así sucesivamente (y todas éstas se pueden construir como formas o funciones de formas puesto que propiedades como la frialdad que *prima facie* son propiedades sensibles, se pueden considerar como resultantes de ciertos patrones de actividad física). De acuerdo con este análisis, la imagen de los dos mundos queda descalificada porque el mundo inferior se reduce a extensión caracterizada por los miembros del mundo superior.

¿Hacen más justicia este análisis al pensamiento de Platón que la imagen de los dos mundos? En cierto modo sí. La tesis epistemológica característica de la teoría clásica —que no se pueden conocer las formas mediante la observación de las cosas físicas— se puede acomodar, según esta posición, si decimos que somos incapaces de captar las formas a partir de sus instancias debido a que en una cosa dada siempre se presentan varias a la vez. Incluso hay un pasaje en la *República* (476 a 5-8) que se podría citar en apoyo parcial de esto: «cada una (de las formas) es en sí misma única, pero debido a que resultan en muchas instancias, cada una de ellas parecen muchas por su asociación con actos, cuerpos y otras formas.» Si (lo que no es imposible) se entiende el último «y» de esta cita como «y, en una palabra» o «esto es», entonces tenemos un lugar donde Platón dice que las formas pueden parecer

diversificadas (y, por tanto, no reconocibles) en razón del hecho de que las encontramos mezcladas en cosas y acontecimientos, es decir, mezcladas entre sí.

Sin embargo, recordamos que el *Timeo* no nos permitirá decir que las propiedades de las cosas físicas *son* formas, sino sólo que son «imágenes» de las formas. No hemos sido capaces de decidir lo que implica esta cualificación, pero al menos nos debe hacer cautos. Me parece que el enunciado de que las propiedades que constituyen las cosas físicas *son* formas ha de ser limitado por dos precauciones. La una es que «son» no se ha de entender que implique identidad, en el sentido de que la existencia de una forma no se ha de entender como coextensiva con la existencia de sus instancias. Existe una naturaleza tal como la circularidad, haya o no objetos circulares. La otra precaución es que muchas de las propiedades de las cosas físicas son como mucho resultantes remotos de las formas. El sabor de un limón no es un objeto eterno de la razón, sino como mucho una consecuencia del orden impuesto a las partículas de los limones y a las lenguas humanas. Incluso en el caso de propiedades como la redondez ya he expresado la creencia de que la forma es para Platón algo que no tiene una referencia explícita al espacio. Por consiguiente, de muchas de las propiedades de las cosas físicas no podemos decir que sean formas, y probablemente de ninguna. Sin embargo, lo que podemos decir es que las propiedades de una cosa física son lo que son como consecuencia de la aplicación simultánea a una región del espacio de ciertos principios de orden o, en otras palabras, de formas.

Con estas dos cualificaciones me parece que la doctrina de que las cosas físicas son puntos de encuentro de las formas es una buena corrección de la doctrina de los dos mundos. La verdad debe estar en algún punto intermedio.

II. LA TEORÍA DE LAS FORMAS DE PLATÓN: EL *PARMÉNIDES*

Sería aburrido tratar de decir de qué va el *Parménides*, pero sería cobarde no intentarlo. Afortunadamente el *Parménides* es único en la literatura filosófica, aunque el *Lisis* y el *Eutidemo* prefiguran en cierta medida su método. Este es arrojar al lector un fragmento de argumentación evidentemente enredado y falaz y dejarle que lo desenrede. En una pieza tan breve como el *Eutidemo*, en que también las falacias son muy toscas, y no se tiene la tentación de buscar una lección general que se suponga ha de inculcar el diálogo. El *Parménides* es tan largo, tan elaborado y tan tedioso puestos a tratarlo como libro de cabecera (o incluso como *Libro de Pasatiempo para el Fin de Semana)*, que uno tiene la tentación de pensar que lo único que pudo haber sostenido al autor en la tarea de escribirlo fue el deseo de inculcar una lección. Quizá haya que resistir esta tentación. Lewis Carroll adopta un método algo pare-

cido a éste y sería tonto buscar la lección filosófica de los libros de *Alicia*. Sin embargo, parece que se puede derivar una moraleja, o varias, del *Parménides*, y trataremos de derivarlas.

El diálogo, ciertamente, se ocupa de estudiar las teorías de las formas; en efecto, la primera parte del diálogo está patentemente dedicada a estudiarla, y es el único lugar de los escritos de Platón donde la teoría recibe una discusión crítica sostenida. La segunda mitad del diálogo está ocupada (menos evidentemente, pero también probablemente), entre otras cosas, en dar publicidad a algunas ideas que habrían de ser importantes en diálogos posteriores de Platón. Por lo tanto, es natural fechar el *Parménides* tras el grupo de diálogos que exponen la teoría clásica de las formas (especialmente, el *Fedón* y la *República)* y algo antes del último grupo de diálogos *(Fedro, Sofista, Político* y *Filebo)* que parecen adoptar y desarrollar ideas esbozadas en la segunda parte del *Parménides*.

Venga o no el *Parménides* entre estos dos grupos, parece que está en esta posición lógica. Pues parece a la vez ofrecer pensamientos críticos sobre los primeros escritos y también hacer anticipaciones de los posteriores. Puesto que parece ocupar esta posición lógica intermedia, sería satisfactorio poder descubrir algún tema único que sea la fuente común tanto de las reconsideraciones críticas como de los atisbos futuros. Sin tal tema el diálogo se convierte en efecto en dos diálogos con dos propósitos diferentes. Pienso que tal tema se puede encontrar (más fácil encontrar que expresar). Espero que surgirá a partir de nuestro estudio. Anticipándolo, más o menos consiste en que una concepción errónea de la autoidentidad de las formas ha expuesto los escritos de la teoría clásica a una posible mala interpretación, y al mismo tiempo ha impedido el examen de ciertos problemas fructíferos cuya importancia no se puede captar completamente hasta no conceder que las formas pueden «participar» unas en otras sin perjuicio de su autoidentidad.

A) *La primera parte del* Parménides

Ahora hemos de pasar al diálogo. Los participantes en la conversación son Sócrates (presentado en este único caso como un hombre muy joven), Parménides con su discípulo Zenón y otro joven llamado Aristóteles. Parménides es un hombre mayor y de gran autoridad; su actitud hacia Sócrates es protectora.

En lo que sigue numeraré las secciones de exposición y prefijaré una letra a las secciones de comentario.

1. Cuando se abre el diálogo los presentes acaban de oír una lectura de un escrito antiguo de Zenón argumentando que si existen muchas cosas (en oposición a la sustancia única omninclusiva de Parménides), entonces deben ser iguales y desiguales. Sin duda, el propósito de Zenón en este ensayo había sido mostrar que es mucho más absurdo decir, con el sentido común, que hay muchas sustancias que decir, con Parménides,

que hay una sola. Pero Sócrates piensa que puede conceder su fuerza a los argumentos de Zenón y sin embargo mantener varias sustancias, si se le permite distinguir las formas o propiedades de las cosas. Pues Zenón sólo ha mostrado que a menudo son copredicables de las *cosas* predicados incompatibles, y en esto no hay nada imposible. Si concedemos que hay una cosa tal como la igualdad, o como la desigualdad, en sí misma, y que las cosas son iguales o desiguales por compartir estas naturalezas, entonces la igualdad no puede ser desigualdad, pero las cosas pueden ser a la vez iguales y desiguales. A Sócrates no le impresiona la demostración de que las cosas pueden participar de un número de propiedades diferentes o incluso incompatibles; él mismo, por ejemplo, evidentemente es *un* hombre y *muchos* miembros. Lo que le asombraría sería una demostración de que las propiedades pueden ser «mezcladas o divorciadas entre sí». Que Zenón demuestre, si puede, la misma antinomia entre las formas mismas, «mostrando en las cosas que son captadas por el pensamiento lo que ya ha mostrado para las cosas que se revelan a la vista». (128 e-130 a. Este es el discurso que cité anteriormente, pp. 304-305. He supuesto aquí la interpretación a favor de la cual argumenté allí.)

A. El primer punto a observar aquí es que a Sócrates no le importa decir que las cosas son iguales y desiguales en tanto se admita que esto significa que participan en la igualdad y en la desigualdad. Pero se podría haber tenido la impresión de que el enunciado de que las cosas participan de estos dos predicados incompatibles no es ni más ni menos paradójico que el enunciado de que son iguales y desiguales. Pero Sócrates no tiene esta impresión. Si le obligáramos a decir por qué la formulación con «participan» no es paradójica tendría que decir probablemente que A puede participar de la igualdad con B en un respecto y de la desigualdad en otro. Pero, similarmente, siempre se podría decir que A es igual que B en un respecto y desigual en otro. ¿Por qué, pues, es paradójica la formulación «es igual» y no lo es la formulación «participa en la igualdad»? La respuesta ha de ser que, a menos que se enuncie claramente que «S es P» no significa «S es idéntico a P», entonces «S es P y no-P» parecerá identificar a S con dos predicados incompatibles, indentificando con ello los dos últimos entre sí. Debe ser este resultado (quizá no visto muy claramente, pero oscuramente presentido) lo que Sócrates está intentando evitar cuando aduce la participación para tratar las paradojas de Zenón.

A continuación hemos de preguntar qué es lo que dice Sócrates que no puede ocurrir entre las formas cuando dice (129 e 2) que no pueden ser «mezcladas y divorciadas entre sí». La respuesta parece ser ésta. Sócrates acaba de admitir que él mismo es una instancia de la unidad y la multiplicidad por ser un hombre y muchos miembros. Por lo tanto, la unidad y la multiplicidad están mezcladas *en él*, y concede que las formas pueden de este modo mezclarse *en las cosas*, a saber, mediante la participación de S en más de una forma. Pero no admitirá que se puedan mezclar *entre ellas mismas*. Lo que debe querer decir con esto es que la aparente compatibilidad de incompatibles como la unidad y la multiplicidad sólo surge por medio de la aplicación de estos predicados a un sujeto común, «entre ellas mismas», o aparte de tal predicación, las propiedades no se pueden mezclar. Dos predicados diferentes pueden coexistir en la misma cosa, pero no pueden «coexistir» de ningún otro modo. Pero los únicos modos en que podrían «coexistir» parecen ser o que un predicado sea predicable del otro, o que haya un tercer predicado que sea predicable de ambos[80]. Por lo tanto, lo que Sócrates está diciendo es probablemente algo de este estilo, a saber, que aunque S puede ser a la vez P y Q de manera que una cosa P es Q, es imposible que P-idad sea Q, o que la R-idad sea a la vez P y Q (al menos cuando la P-idad y la Q-idad son incompatibles). Pero, ¿cómo llega a la frase «mezcladas y *divorciadas (diakrineszai)*»? Supongo que así: si se dijera que la P-idad es Q, entonces se le haría caer bajo algo distinto de sí misma, y por consiguiente sería separada de sí misma. Si, por ejemplo, se dijera que la actividad es lo mismo que ella misma, entonces al «mezclarse con», o hacerse instancia de, la mismidad, se separaría de sí misma. Ante esto, desde luego, un lector del *Sofista* preguntará: «Pero, ¿por qué no decir que 'la actividad es lo mismo que ella misma' no significa que la actividad es mismidad, sino que participa en la mismidad?[81] ¿Por qué no repetir el análisis de la «'participación' al nivel de las propiedades para tratar ahí las contradicciones aparentes del modo como se trataron paradojas similares al nivel de las cosas?» la respuesta ha de ser que Sócrates supone implícitamente que la participación es una relación que pueden tener las cosas con las propiedades pero que no pueden tener las propiedades entre sí. Las cosas pueden tener características, pero las características *son* características y no pueden *tener* otras características. Perjudicaría a la autoidentidad de una propiedad conceder que tiene alguna propiedad aparte de ella misma. Es claramente evidente, pues, que Platón está aquí atribuyendo a Sócrates una visión particular de la autoidentidad, la cual es opuesta a la que juega tan importante papel en sus propios escritos posteriores.

2. Volviendo al texto, Sócrates ha barrido las antinomias de Zenón aduciendo la doctrina de que las cosas han de ser distinguidas de las formas o propiedades, y que las primeras participan en las últimas. Parménides no cree que esto sea destructivo. Replica haciendo a Sócrates dos conjuntos de preguntas. Las primeras versan sobre el número y tipo de formas en que Sócrates está dispuesto a creer; las segundas sobre la interpretación de la metáfora de la «participación».

Sobre el primer punto, Parménides pregunta a Sócrates si cree en la existencia de formas de la igualdad, uno y muchos (usando la indiscriminada colección de nombres y adjetivos que yo he reproducido). Sócrates responde con confianza que así es. ¿Cree también en una forma de la justicia, la belleza y la bondad? Sí. ¿Y del hombre, del fuego y del agua,

aparte de las instancias familiares de estos objetos? Sócrates dice que nunca ha estado seguro de esto. Entonces, ¿qué pasa con el pelo, el lodo y la suciedad? Aquí Sócrates tiene la confianza de que éstos son «simplemente como los vemos». No obstante, admite que a veces le ha preocupado la idea de que hay algo en común entre sus instancias, pero que hasta el momento se ha sentido incapaz de postular una forma en casos como éstos por miedo al absurdo. Parménides contesta que aún está apegado a nociones convencionales sobre lo que constituye el absurdo (130 a-e).

B. En primer lugar, debemos darnos cuenta de que Platón aqui atribuye a Sócrates (sea deliberadamente o no) dos motivos distintos para creer en las formas. A Sócrates se le hace sentir el peso (en el caso del barro, el pelo y la suciedad) del razonamiento de que si las cosas se parecen entre sí debe haber algo de un status elevado que constituya o dé cuenta del parecido; Parménides parece acentuar esto, es decir, el argumento formal a favor del realismo. Pero, por otro lado, al dudar de la existencia de ciertas formas, Sócrates muestra que debe tener otro motivo para creer en las formas. No es tanto que su duda acerca del lodo, el pelo y la suciedad sea significativa (pues se podría pensar que éstas son palabras vagas como «cacharro» o «yerbajo», de manera que no hay nada en común realmente entre todo el panorama de objetos a que se pueden aplicar). Lo que es significativo es su duda sobre las formas de hombre, fuego y agua, esto es, en casos en que estamos tratando con cosas que tienen evidentemente naturalezas comunes. ¿Por qué confía Sócrates al exigir un status elevado para la similaridad, la unidad y la multiplicidad y duda de exigirlo para las naturalezas comunes de los hombres y de las parcelas de fuego y agua?

La respuesta natural es que (implícitamente) siente el peso del razonamiento de que el status elevado sólo se puede exigir para las entidades que *han* de ser mencionadas en una descripción *última* de la naturaleza. A la inversa, su segundo motivo para «creer en las formas» es que se *ha* de exigir un status elevado para estas entidades. Pero, ¿cuáles son estas entidades? Son la similaridad, la unidad, la multiplicidad, la justicia, la belleza, la bondad, etc. (sin duda, la lista es incompleta). Pero, ¿por qué son éstas «más últimas» que la humanidad y la igneidad? La respuesta natural, consistente, como hemos visto, con la estructura del *Timeo*, es que los hombres, el fuego y el agua son cosas que resultan del ordenamiento de la naturaleza de acuerdo con las entidades totalmente abstractas que se puede suponer que contempla el Artífice «antes de existir los mundos»[82]. Por consiguiente, encuentro en la consideración de las seguridades y dudas de Sócrates acerca de qué formas postular una confirmación de mi postura repetida de que la función cosmológica de las formas es preeminente. Son aquellas formas que han de figurar en el «abecedario del orden» las que Sócrates no duda en postular. En el caso de aquellos objetos naturales como los hombres que poseen claramente

un carácter definido, Sócrates no está seguro de si hay que postular una forma (o de si se pueden tratar como resultantes de los principios últimos de orden). En el caso de los objetos indeterminados como el pelo (que el *Timeo* representa como un tipo de excremento) tiene claro que éstos no corresponden a ningún carácter definido y pretendido. Son, como dice Sócrates, «como vemos que son», materia abandonada a sus propios recursos.

El estilo atribuido aquí a Sócrates es de espíritu muy pitagórico. Los pitagóricos intentaban reducir la naturaleza de las cosas a los elementos matemáticos de su estructura igual que Sócrates, según mi descripción, se pregunta si se deberían reducir a elementos tales como la similaridad y la justicia, de los cuales probablemente creía que se puede dar una expresión matemática. Los pitagóricos también parecen haber considerado *to apeiron* o lo indeterminado como un elemento de la naturaleza; y podemos comparar con esto el tratamiento de Sócrates del pelo, el lodo y la suciedad. La teoría de las formas probablemente tenía antecedentes pitagóricos, y Parménides parece haber sido adversario de los pitagóricos[83]. Los últimos diálogos que utilizan mucho la participación mutua de las formas tienen como principal locutor a un discípulo de Parménides. Por lo tanto, parece adecuado encontrar las opiniones pitagóricas sujetas a crítica eleática[84] en el Parménides. Podríamos suponer que Platón está confesando que hasta el momento ha prestado poca atención a los eleáticos.

3. Después de haber acusado a Sócrates de tener ideas convencionales sobre el absurdo, Parménides procede a hostigarle sobre el tema de la participación. Comienza preguntando qué efecto tienen en la unidad de una propiedad sus numerosas instanciaciones. ¿Piensa que cuando varios particulares participan en una propiedad, la propiedad entera existe en cada uno de ellos o que cada uno tiene sólo una parte? Sócrates prefiere lo primero y lo ilustra mediante el ejemplo de un día. Un día dado existe, como uno y el mismo día, en lugares separados espacialmente, y una propiedad también. Esta parece una buena ilustración, pero Parménides no hará gran caso de ella. ¿«No parece que dudes mucho de la idea de tener la misma cosa en varios lugares. Es como decir que cuando una vela cubre a un grupo de hombres la totalidad de una cosa está por encima de varias cosas? ¿O no es esto lo que quieres decir?» Sócrates dice que quizá sea algo de ese estilo lo que quiere decir. (131 a-c).

C. Muchos lectores parecen pensar que esta trampa evidente de Parménides no es significativa. Yo pienso que lo es. Cualesquiera que sean los defectos del «un día en muchos lugares» de Sócrates, como ilustración de la relación de una propiedad con sus instancias, tiene un mérito inmenso que le falta a la «una vela sobre muchos hombres» de Parménides; pues el principio de individuación de un día es diferente del de un objeto físico, mientras que los principios de individuación de las velas y de los cuerpos humanos son más o menos del mismo tipo. Por

esta razón la unidad del día en varios lugares es bastante análoga a la unidad de una propiedad en sus varias instancias. Sócrates nunca debió haber aceptado la ilustración de Parménides en lugar de la suya (su acuerdo dubitativo muestra que él mismo tenía sus vacilaciones), y seguramente debe ser significativo que se le haga aceptarla.

4. Pero una vez que Sócrates la ha aceptado la sigue totalmente. El trozo de vela que está encima de mí es diferente del que está encima de López; así, si esto ilustra la relación de participación, sólo parte de la forma es lo que existe en cada particular. Pero si las formas se dividen de este modo se siguen muchos absurdos. Por ejemplo, las partes de la grandeza deben ser más pequeñas que el total de ella, y así, si este elefante es grande porque posee una parte de la grandeza, es grande porque posee algo comparativamente pequeño, lo cual es absurdo. (131 c-e.) (Otros interpretan este argumento de manera diferente.)

Parménides luego sugiere que la razón de Sócrates para creer en las formas es que cuando ve una cantidad de particulares similares se encuentra con que piensa que debe haber algo común a todos ellos. Sócrates está de acuerdo con esto (aunque como vimos tenia dudas sobre la fuerza de esta línea de razonamiento en el caso de los hombres, el fuego, el agua, el lodo, el pelo y la suciedad). Parménides dice luego que si podemos considerar la cosa misma que es grande (esto es, la forma) junto con todas las otras cosas grandes, debe haber algo común a todas ellas o, en otras palabras, una superforma; y esto continuará indefinidamente. (132 a-b).

Sócrates sugiere entonces que quizá las formas son sólo pensamientos o, supongo, conceptos. Pero Parménides tiene para esto dos respuestas letales. La primera respuesta dice que todos los pensamientos son *de* algo; los pensamientos de las formas tendrán las formas como objetos; por lo tanto esto sólo postpone el problema. La segunda respuesta dice que si las cosas participan en las formas y las formas son pensamientos, entonces las cosas deben participar en pensamientos o, en otras palabras, pensar.

Sócrates ahora rechaza la participación como la relación entre los particulares y las formas y prueba, en su lugar con la semejanza. Sean las formas ejemplares o paradigmas «dispuestos en la naturaleza», aseméjense, a ellos los particulares. Pero en ese caso, replica Parménides, la forma debe asemejarse a los particulares; y puesto que por hipótesis todos los similares deben «participar en» o, en otras palabras, asemejarse a una forma común, una vez más tendremos que crear una superforma para el conjunto de similares que consta de los particulares y de la forma; y esto proseguirá indefinidamente. (132 c-133 a.)

Parménides luego añade la que dice que es la más grave de todas las objeciones a la creencia en las formas. Concede que la objeción se puede responder, pero sólo un hombre muy hábil. La objeción es más o menos ésta. Nadie que defienda las formas admitiría que existen entre nosotros; su función es trascender el mundo vulgar. Pero en ese caso son incognoscibles. Pues en el caso de pares de correlativos los universales se correlacionan con universales y los particulares con particulares; así la esclavitud es el correlato del señorío y un esclavo es el correlato de un señor, pero un esclavo no es el correlato del señorío ni la esclavitud de un señor. Similarmente, pues, la forma del conocimiento corresponde a la forma de la verdad y sólo Dios puede tener verdadero conocimiento; el conocimiento inferior que existe entre los hombres sólo puede ser la verdad de lo que existe entre los hombres, que, como se ha visto, no incluye las formas. Por lo tanto las formas son incognoscibles para los hombres. (133 a-135 a.)

Una vez hecha su tarea destructiva Parménides admite que Sócrates tiene razón en pensar que las formas son necesarias para la dialéctica (se puede suponer que porque no podemos preguntar qué es la P-idad si no concedemos que haya tal cosa). Puesto que parece que hay que creer y al mismo tiempo no se puede creer en las formas, Sócrates está perplejo. Parménides le aconseja que se someta a disciplina mental si quiere hacer progresos. Tenia razón al ver que no es difícil mostrar que las cosas pueden ser iguales y desiguales; pero debe practicar no sólo ver cuáles son las consecuencias de ver que tal y cual es el caso[85], sino también de suponer que no es el caso. (Es de imaginar que lo que pretende decir es que Sócrates ha visto que la doctrina de que las cosas participan en las formas resuelve ciertos problemas, y la ha adoptado por esa razón, pero no se ha dado cuenta de que en otros ciertos respectos la doctrina contradictoria tiene consecuencias más satisfactorias. En otras palabras, nunca se debe aceptar una doctrina filosófica sólo porque resuelva ciertas dificultades. Si crea más de las que soluciona, esto es, si las consecuencias de la contradictoria son más satisfactorias, entonces hay que rechazarla.) (135 a-136 a.)

D. ¿cuál es la significación de este ataque a la doctrina de las formas? Es muy probable que parte del propósito de Platón sea prevenir al joven de la Academia de algunas de las emboscadas en que es susceptible de caer el defensor inexperto de la doctrina; pero, ¿hay alguna lección general que intente enseñarnos el pasaje? ¿Es, por ejemplo, una retractación de la teoría de las formas en su conjunto?

Confío en que no. En primer lugar podemos darnos cuenta de que Parménides concede que la dificultad «más grave» que pone a la práctica de «postular una forma única distinta para cada una de las cosas que hay» *la puede responder* «un contrincante muy experimentado y capacitado que desee sostener una discusión larga y amplia» (136 b)[86].

También podemos preguntar cuánto se puede pensar que muestra el argumento. La respuesta justa parece ser que ha mostrado a) que no vale tratar las formas como conceptos, b) que la participación no se puede entender como similaridad estricta, al menos si se sostiene al mismo tiempo que para toda clase de similares debe existir una forma que no

sea miembro de la clase, y c) que las formas no han de ser consideradas como términos pseudoconcretos. La última de estas tres cláusulas puede parecer requerir cierta justificación, y trataré de ofrecerla. Pero antes de hacerlo mencionaré la conclusión de que si esta descripción de lo que muestra el argumento es correcta entonces no se puede decir que muestre o que es erróneo postular formas o que es erróneo decir que las cosas participan de ellas; sólo muestra que no serán aptas ciertas interpretaciones de «participar».

Pero, ¿es conveniente decir que el argumento muestra que no se deben considerar las formas como términos pseudoconcretos? Y, de ser así, ¿es verosímil que sea esto lo que Platón pretendía que mostrara el argumento? Yo respondería afirmativamente a ambas preguntas. La indicación más clara de que es esto lo que Platón pretendía que mostrara el argumento se encuentra en el modo como se permite a Parménides que le cuele a Sócrates el modelo concreto de la vela sobre muchos hombres en lugar del propio modelo de Sócrates del mismo día en muchos lugares. Una vez hecho esto la tarea de Parménides es fácil. Ha llevado a Sócrates a pensar que es apropiado hablar de las formas como si fueran cosas concretas; y todas las dificultades de Sócrates surgen de esta suposición. Así, se supone que tiene sentido hablar de las partes de una forma, decir que una parte de la grandeza será más pequeña que el todo (igual que si una parte de la grandeza fuera como una parte de mi cara), preguntar si una forma puede asemejarse a sus particulares, y así sucesivamente. La respuesta adecuada a la pregunta: «¿Existe toda la grandeza en las cosas grandes o sólo una parte en cada una?» es que la pregunta no tiene más sentido que el enunciado de que la justicia es igual que un acto justo. Una persona no ha aprendido a usar expresiones tales como «grandeza» o «justicia» hasta no haber aprendido que expresiones como «partes de la grandeza» no son más que mal lenguaje.

En la objeción «más grave» de Parménides también aparece la misma ligereza de tratar los nombres abstractos como si fueran nombres concretos. Pues aquí Parménides trata la forma del conocimiento como si fuera una contrapartida superior del conocimiento humano. Hace que la forma del conocimiento esté en la misma relación con la forma de la verdad que tiene el conocimiento humano con los hechos del mundo. Pero esto, desde luego, no tiene ningún sentido. Esto es tratar la forma del conocimiento no como aquello en lo cual participan las instancias del conocimiento, sino como si fuera el conocimiento de un ser divino: es tratar un universal como si fuera un miembro superior de la clase de sus propias instancias.

Todos los problemas de Sócrates, pues, proceden de tratar las formas como si fueran individuos o entidades concretas. Creo que debe ser significativo que el error se lo busque Parménides y que él no lo denuncie. Que lo que Sócrates quería decir no significa que pretendiera que las formas fueran entidades concretas; que el joven Sócrates no se resista a esa opinión significa que se trata de un error en el que a veces habían caído los creyentes en las formas.

E. Pero, ¿en qué error habían caído exactamente? Pienso que no en el de tratar las formas como particulares perfectos. Pues (cuando P es una propiedad adjetival tal como la similaridad o la justicia) un objeto perfectamente P debería tener muchas más propiedades aparte de la P-idad. Pero Sócrates insiste en que las formas no pueden ser mezcladas ni divorciadas, que una forma no puede tener otra propiedad que sí misma. Por consiguiente, el error no era el de tratar una forma como una cosa que ejemplifique perfectamente una propiedad, sino como una *cosa* que *es* una propiedad. Es el error de hacer que los universales se conformen a la gramática lógica de los particulares. Quizá pudo haber tenido lugar de este modo. Una palabra es considerada comúnmente como un *onoma* o nombre. Por lo tanto, una palabra significativa nombra algo. Pero «bello», por ejemplo, no *nombra* objetos bellos, pues hay muchas otras palabras (incluso, en el caso límite, «feo») cada una de las cuales tiene derecho a ser considerada como nombre de una cosa dada bella. La única cosa que tiene un derecho especial al nombre «bello» es la cosa que es única y exclusivamente bella: la «cosa misma que es bella» o la forma. Esta, pues, es la única cosa con la que encaja realmente la palabra «bello», y encaja perfectamente. A las otras cosas sólo se puede aplicar «bello» por una especie de cortesía; esto se señala diciendo que participan en lo bello[87]. Pero la palabra encaja perfectamente en la forma, y la causa de que encaje perfectamente es el hecho de que la forma no tiene otras propiedades excepto la propiedad que ella es. Por lo tanto una forma no se puede mezclar; pues si pudiera tener otra propiedad aparte de sí misma entonces eso, al destruir la perfecta adecuación, privaría a la palabra de aquéllo de lo que podría ser nombre. En consecuencia, la forma debe ser autoidéntica en el sentido de que no debe ser sino el *nominatum* de un nombre. Una actitud tal como ésta resultaría del aislamiento de la noción de propiedad si este se combina con la opinión de que a toda expresión con significado corresponde una entidad que es a la vez el *significado* de la expresión y lo que *nombra* la expresión. Pues el significado de un término general es algo abstracto, mientras que aquello que puede ser nombrado es un individuo. De aquí sacamos la noción de un individuo abstracto[88].

Bien puede ser que las peculiaridades lógicas de las palabras para números ayudara a hacer plausible la noción de individuo abstracto. Pues, por ejemplo, el número tres parece ser un individuo (por ejemplo, se puede dividir o multiplicar por él) y no obstante es un individuo que (aparte de ser impar, primo, etc.) no tiene ninguna propiedad salvo él mismo. Así, el número tres puede parecer una entidad que se adecúa perfectamente a la palabra «tres».

Sugiero que es la propensión a tratar las formas como «individuos abstractos» o «significados nombrados» el error en que caían a veces los

creyentes en las formas, y que por influencia de esta propensión Sócrates no puede ofrecer resistencia cuando Parménides le induce a tratar las formas como cosas; pues ya está medio inclinado a considerarlas como cosas. Hemos visto que esta opinión cerraría el paso a la creencia de que las formas pueden participar unas en otras. Se sigue de aquí que si Platón deseaba mantener que esta última doctrina contradecía lo que hasta el momento había dado por supuesto, sería natural que hiciera insistir a Sócrates en que las formas no se pueden mezclar y luego ponerle en dificultades haciéndole adoptar la presuposición de la cual se deriva tal insistencia. Esto lo hace en la primera parte del *Parménides*. Espero que veamos que la concepción de significado nombrado se da por insostenible en la segunda parte del diálogo y que la demostración de esto proporciona más de una manera de afrontar las críticas destructivas de Parménides. La concepción de significado nombrado reúne así las dos partes del *Parménides* y explica también su posición intermedia entre los diálogos de la «teoría de las formas» y de la «participación». Esto nos anima a pensar que el propósito de Platón es plantear dificultades a la concepción de significado nombrado. Si se pregunta por qué, en este caso, Platón no dice más claramente lo que pretende, se pueden ofrecer dos respuestas. Una es que el diálogo casi confesadamente (por boca de Parménides) nos es ofrecido como algo útil para aguzar nuestro ingenio. La otra es que Platón, con toda posibilidad, como la mayoría de nosotros, sus comentadores, encontró más fácil ver que decir cuál era su posición.

Ahora hemos de pasar a la segunda parte del diálogo.

B) *La segunda parte del* Parménides

5) Parménides comienza por repetir y ampliar la descripción que ha dado de la disciplina mental que aconseja adoptar a Sócrates. En el caso de cualquier hipótesis que mantenga ha de seguir la práctica de investigar las consecuencias tanto de la hipótesis como de su contradictoria, las consecuencias para la cosa acerca de la cual versa la hipótesis y para todas las demás cosas. (Así, si la hipótesis fuera que hay tigres domésticos, tendríamos que investigar lo que conlleva 1) afirmarlo y 2) negarlo tanto para a) los tigres tomados por sí mismos como para b) todo lo demás.) Parménides está dispuesto a jugar este «trabajoso juego» para mostrar lo que quiere decir. Tomará, dice, «su propia hipótesis, haciendo una hipótesis acerca de lo uno mismo y viendo lo que se sigue de decir que es uno y de decir que no es uno» (136 a-137 b).

F. Es importante darse cuenta de la completa vaguedad con que se introduce el tema a discutir. ¿Qué quiere decir la (escasamente gramatical) oración que he traducido al final del último párrafo? ¿Qué es «lo uno»? ¿Es la sustancia única que, evidentemente, pensó Parménides que constituía la realidad? ¿O es la unidad? ¿Qué significan las dos proposiciones «Lo uno es uno» y «Lo uno no es uno»? Ni aquí ni luego se da la

menor pista para responder estas cuestiones. Ciertamente podría no haber pistas, pues como veremos el significado de los términos esenciales cambia según avanza el argumento. Pero es poco característico de Platón suponer que un tema se puede identificar claramente enunciándolo en una oración breve y escasa. Es mucho más característico de él poner a prueba la paciencia de los lectores con repeticiones, ilustraciones, etc., mediante las cuales aclara de qué está hablando[89]. La suposición de que el lector puede identificar el tema «si lo uno es uno o no» a partir de esa descripción sería tan poco típico que no puedo creer que la hiciera. Pero la única explicación alternativa es que Platón no hizo más para aislar el tema porque era esencial para su propósito no aislarlo. En otras palabras, se deja la ambigüedad porque pretende jugar con ella. Esto también ocurre en un rasgo de la discusión que también podemos hacer notar aquí. Este es que del consejo de Parménides a Sócrates deberíamos esperar que se extrajeran *cuatro* consecuencias o deducciones (cómo afecta a) a lo uno y b) a todo lo demás el que la hipótesis sea 1) afirmada y 2) negada). Pero, de hecho hay *ocho* y no cuatro y la deducción de cada par contradice a su acompañante. De esta manera Platón se esfuerza por mostrar que se pueden extraer consecuencias opuestas de la misma proposición *si* (él nos deja desarrollar esta condición por nuestros propios medios) no fijamos el significado de nuestros términos.

Sin embargo, podemos restringir un poco el significado de la hipótesis de Parménides. Me parece claro, para empezar, que la propuesta de Parménides es discutir «una hipótesis acerca de lo uno, que es uno» y no «que la realidad es una». No es de su cosmología monística de lo que pretende hablar. (Posiblemente Platón pensaba que la hipótesis de que lo uno es uno subyace de algún modo al monismo de Parménides, y que es por esto por lo que Parménides la llama «mi hipótesis». Por ejemplo, podría haber pensado que las tesis monistas de Parménides se podían derivar de un argumento del siguiente tipo: si solo hay un universo, entonces el universo debe ser una unidad y, por lo tanto, no contiene diversidad. Este argumento parece presuponer que «lo uno es uno», entendido en el sentido de que «todo lo que es una unidad es unitario».) Supondremos, pues, que la hipótesis afirmativa de Parménides es «que lo uno es uno». Sin embargo, cuando pasa a considerar la contradictoria de esta hipótesis en 160 b dice que deben considerar lo que sucede «si lo uno no es», donde «no es» significa, naturalmente, «no existe». Pero tratar «lo uno es uno» y «lo uno no existe» como contradictorios es presuponer que o lo uno es uno o no existe lo uno. Esto, desde luego, es un caso especial de la regla general: «O lo X es X o no existe lo X.» Esta regla general se asemeja al principio de Sócrates de que las propiedades son autopredicables.

Si leemos esta presuposición en la hipótesis afirmativa de Parménides, podemos mostrar las hipótesis afirmativa y negativa como cuasi-

contradictorias de la siguiente manera: la hipótesis afirmativa se convierte en «existe lo uno (y es uno)» y la negativa en «no existe lo uno». Parece claro que es esto lo que Parménides pretende discutir. Lo que no está claro es el significado atribuido a *to jen* o «lo uno» (en lo que sigue escribiré *to jen* para evitar peticiones de principio). Son posibles al menos los siguientes significados: 1) unidad en el sentido de unitariedad o completa ausencia de pluralidad; 2) unidad en el sentido ordinario: la unidad que se puede atribuir a cualquier cosa que llamamos *un* tal y cual; 3) unidades u objetos unitarios; objetos caracterizados por la unidad en el primer sentido; 4) unidad en el sentido ordinario de objetos caracterizados por la unidad en el segundo sentido. (Podríamos usar «objetos unitarios» y «unidades» respectivamente para referirnos a estas dos últimas posibilidades.)

6. *La primera deducción.* Parménides parte de la afirmación «es uno», y argumenta que si es uno no puede tener partes. Por lo tanto, no puede tener forma y, por lo tanto, no puede estar en el espacio. No puede moverse o cambiar y no puede permanecer. No puede ser el mismo que, o diferente de, sí mismo o cualquier otra cosa, ni igual o desigual a sí mismo o a otra cosa y, por lo tanto, finalmente no puede existir, ser conocido, referido o lo que sea. (137 c-142 a; me he dejado muchas de las conclusiones de Parménides y casi todas sus razones.)

G. Debemos recordar que Platón está jugando con la ambigüedad en toda esta parte del *Parménides* y, por lo tanto, no podemos suponer que *to jen* mantendrá un significado constante ni siquiera en una sola deducción. También debemos admitir que Platón sirve a más de un fin en el curso de estos argumentos. En consecuencia, «¿Qué entiende aquí por *to jen* y qué está tratando de mostrar sobre ello?» Será simplificar si suponemos o que quiere decir una cosa sola o que está tratando de mostrar una sola cosa. Con esta advertencia preguntémonos si podemos interpretar esta dedución.

Si preguntamos qué es *to jen* en esta deducción debemos responder o que su significado varía o que *to jen* es un «significado nombrado»; pues es tratado como una cosa y como una propiedad. Es tratado como una cosa cuando se muestra que no puede cambiar, moverse, estar en el espacio, etc.; pues no es necesario argumentar que una propiedad no puede hacer estas cosas. Pero, por ejemplo, también se trata como una propiedad en los argumentos que muestran que no puede ser algo distinto, ni igual a sí mismo (139-c-e). Pues estos argumentos dependen del principio de que ser diferente o ser lo mismo depende de la diferencia y de la mismidad, de manera que si *to jen* fuera diferente (o lo mismo) no lo podría ser por *virtud de sí mismo* y, por consiguiente, no puede serlo *él mismo;* pero esto solo lo podemos argumentar de una propiedad. Juan no es diferente de Jaime en virtud de ser él mismo, sino que él mismo es diferente de Jaime. Pero si la belleza no fuera diferente de la simetría en virtud de sí misma, entonces ella misma no sería diferente de la simetría (y véase 139 d 6: «Pero si la unidad (*to jen*) y la mismidad no difieren...»).

Sin embargo, la conclusión del argumento no se aplica exclusivamente a un significado nombrado, pues buena parte del argumento funcionaría igualmente bien con «X» en lugar de *to jen.* Pues buena parte del argumento depende sencillamente del principio de que si se predica algo de X entonces X es complejo, pues consiste en ello mismo y lo que sea que se predique de él. Esto se aplica incluso si el predicado es la existencia. Se sigue que no existe nada perfectamente unitario. Pero el argumento depende de la premisa de que *to jen* debe ser perfectamente unitario, pues comienza con la inferencia de que, al ser *to jen,* no puede tener partes. En consecuencia, se sigue que *to jen* es un concepto imposible en el sentido de que nada se puede decir que *sea* perfectamente unitario. No puede haber nada que encaje perfectamente con el significado de «unidad». Más en general, no puede haber nada que sea una propiedad simple en el sentido de que nada se pueda predicar de ello. Pues cualquier propiedad existente es a la vez la propiedad que es y existente; y esto la hace compleja.

7. *La segunda deducción.* Parménides sugiere luego que de nuevo vuelvan al principio para ver si obtienen un resultado diferente. Comienza una vez más a partir de la afirmación de que «es uno», e infiere que en ese caso debe existir y, por lo tanto, tener partes (a saber, la existencia y ello mismo o *to jen*). También es indefinidamente numeroso; pues *to jen* y la existencia participan uno en el otro y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene partes y lo mismo pasa con sus partes, y así *ad infinitum.* Pero, en cualquier caso, *to jen* es numeroso, incluso sin participar en la existencia; pues la existencia y *to jen* son diferentes entre sí y, por tanto, cada uno de ellos tiene al menos dos elementos, a saber, ello mismo y ser diferente de. En consecuencia, si *to jen* existe, existe el número, pues hemos de tener dos entidades y de 1 y 2 se pueden generar todos los números. Y si existe el número, existe un número infinito de entidades (cada número es una entidad); y puesto que toda entidad es un caso de *to jen,* hay un número infinito de casos de *to jen.* Más aún, puesto que *to jen* tiene partes, debe tener forma, estar en el espacio, ser en sí mismo y en algo distinto, ser activo e inactivo, ser el mismo que, y diferente de (y también igual y desigual) a sí mismo y a las demás cosas... estar en el tiempo... ser congnoscible... venir a la existencia y perecer, ser separado y compuesto, etc. (142 b-157 b. En 155 e Parménides dice «desarrollémoslo por tercera vez», pero supone que lo que hasta aquí ha probado esta sección que concluye no constituye realmente una tercera deducción. Me he dejado fuera buena parte de esta deducción).

H. La primera deducción mostraba que si la unidad tenía que ser unitaria no podía existir. La segunda comienza mostrando que si la unidad ha de existir no puede ser unitaria. Hasta ahora las dos deduccio-

nes concuerdan. Sin embargo, la segunda deducción no se contenta con hacer esta observación; hace muchas otras que parecen tener poco que ver con este tema. Así, durante una parte considerable del tiempo, Platón crea paradojas lógicas acerca de la naturaleza del espacio, el tiempo y el proceso. Para nosotros no son de interés inmediato y no encuentro una enseñanza única que nos pudieran inculcar, a menos que sea la moraleja (sugerida por la deducción en conjunto) de que es posible probar cualquier cosa en tanto que probar sea simplemente cuestión de manipular palabras sin la menor referencia a las realidades relativas al caso. (No tengo la menor duda de que ésta es una enseñanza que se supone hemos de derivar de toda la segunda parte del diálogo.)

Vale la pena destacar que al principio de la deducción *to jen* es claramente la unidad (pues se dice que la existencia participa en ella). Esto se enuncia casi en 144 e 5, donde Parménides infiere de la infinitud de los números la infinitud de *to jen*, y usa palabras que entiendo significan «no sólo es muchos aquello que es uno, sino también lo uno mismo». Sin embargo, casi inmediatamente *to jen* se convierte en un objeto, y un objeto físico, pues Parménides prueba que, puesto que tiene partes, ha de tener forma y estar en el espacio. En consecuencia, o *to jen* es un significado nombrado o la deducción se quiebra a mitad de este punto. En la primera parte de la deducción, cuando *to jen* es todavía la unidad, al lector moderno le parece que ocurre lo siguiente. Primeramente, Platón acepta la inversa de la conclusión de la primera deducción, a saber: si existe la unidad debe ser en algún sentido compleja, por ser ella misma y también existente. Luego muestra que la complejidad es mayor aún, puesto que todo lo que existe está también caracterizado por la unidad, la mismidad y la diferencia. En realidad, la existencia, la unidad, la mismidad y la diferencia caracterizan a toda propiedad, (es más, a toda entidad). Sin embargo, a continuación produce un argumento por reducción al absurdo de la conclusión de que la unidad es muchos, debiéndose derivar de esto, suponemos, que el hecho de que exista la P-idad (y sea una, autoidéntica y diferente de todo lo demás) no implica que la P-idad sea algo complejo[90]; pues si esto ha de considerarse complejidad, entonces la P-idad será infinitamente compleja. Como digo ésta es la lección que podría derivar el lector moderno de esta parte del argumento; pero, dudo en afirmar que sea ésta la lección que pretendía Platón que deriváramos[91]. Sin embargo, si es ésta, las dos deducciones, hasta el momento, encajan perfectamente. La primera ha mostrado que la unidad no puede ser perfectamente unitaria; la segunda, hasta el momento, dice que no podemos, por todo aquello, decir que es compleja, pues si lo hacemos nos veremos forzados a caer en el absurdo de decir que es infinitamente compleja. No puede adecuarse perfectamente al significado de «unidad», pero eso no implica que sea compleja, en el sentido de tener partes genuinas.

Después de la ruptura, cuando *to jen* se convierte en un objeto físico,

lo que parece suceder, en conjunto, no es que la unidad sea tratada ilegítimamente como un objeto físico (como en el argumento anterior de Parménides sobre las «partes de la grandeza», etc.), sino que el significado de *to jen* cambia de «unidad» a «lo que es uno». A partir de este punto, en otras palabras, el argumento se ocupa predominantemente de cosas que son unidades. Sin embargo, dado que se ha mostrado que *to jen* es complejo, las unidades en cuestión son entidades complejas. En consecuencia, cuando Parménides introduce «las cosas distintas de *to jen*» éstas devienen cosas que no son unidades y, por lo tanto, agregados indefinidos o algo por el estilo. Parménides luego logra mostrar que las relaciones entre las clases de unidades y la clase de las no-unidades son extremadamente paradójicas.

8. *La tercera deducción.* Esta es la primera del par de deducciones que se refieren a las consecuencias para las cosas distintas de *to jen* de la hipótesis de que es uno. En primer lugar Parménides muestra que «los otros» deben tener partes, o serían perfectamente unitarios (mientras que no son uno). Por lo tanto, aunque no son idénticos a *to jen*, deben participar en él, puesto que las partes deben ser partes de *un* todo; y lo mismo ocurre a cada una de sus partes, y así sucesivamente *ad infinitum*. Pero también deben ser infinitamente múltiples: es decir, cada una de las partes debe participar en *to jen* y, por lo tanto, ser una unidad, pero también debe ser una multitud infinita. La razón por la cual debe ser una multitud infinita es que, aunque participe en *to jen*, no puede, en el momento de participar, ser una unidad. Pero aunque infinitas, también deben ser finitas, como resultado de participar en *to jen*. Las partes deben ser finitas en el sentido de que toda parte dada es diferente de toda otra y del conjunto. Así, son iguales entre sí (en ser finitas y también en ser infinitas) y no obstante desiguales entre sí (pues al ser finitas e infinitas participan de predicados contrarios y por lo tanto son contrarias). También son idénticas y diferentes entre sí... y también predicados contradictorios. (Parménides no ofrece ningún argumento a favor de esto. Supongo que se sigue de que son iguales y desiguales.) (157 b-159 b.)

I. Zenón había criticado la noción pitagórica de que las cosas están formadas de unidades argumentando que una distancia finita es divisible infinitamente y contiene en consecuencia un número infinito de componentes. Evidentemente, tal deducción tiene que ver con este tema. También está claramente conectada con la relación de participación. Si se puede decir que S es P por participar en la P-idad, entonces puede parecer una pregunta adecuada a la de como es S en sí mismo a parte de su participación en la P-idad. Con el chocante argumento de que lo que «participa de» la unidad no puede «en ese momento» ser una unidad, Platón seguramente indica que no es una pregunta apropiada, que no podemos tratar el «sujeto» de las propiedades como si fuera una cosa que tuviera propiedades propias aparte de las propiedades en las que

«participa». Participar no es, como casarse, algo que uno hace y con lo cual cambia su estado.

¿Qué es *to jen* en esta deducción? La investigación parece ocuparse de las cosas que no son unidades, las cuales son llamadas «cosas distintas de *to jen*». La clase de las cosas que no son la unidad no es la misma que la clase de las cosas que no son unidades. En consecuencia, *to jen* no significa unidad, sino la clase de las unidades. No obstante, por otro lado, la clase de las cosas que no son unidades participan en *to jen*, y aquí *to jen* significa unidad. Por lo tanto, *to jen* parece a primera vista tener dos significados en esta deducción, la unidad y la clase de las unidades. Sin embargo, quizá la verdad sea una vez más que *to jen* es un significado nombrado de «uno». Si el significado nombrado es la única cosa que realmente *es* una unidad, (en oposición a participar en la unidad), entonces cualquier cosa distinta al significado nombrado dejará de *ser* una unidad, y en este caso «las cosas distintas a *to jen*» serán todo excepto la entidad de dos caras que es a la vez la unidad y el único objeto perfectamente unitario. Así, esta entidad es idéntica a la clase de las unidades.

Sin embargo, la investigación se ocupa de «el resto», y éste, por hipótesis, no está formado de unidades. Sin embargo, se muestra que deben «participar en la unidad» y esto conduce a la conclusión de que estas entidades tienen rasgos muy paradójicos, los cuales se deben al hecho de que en un sentido son unidades, y por lo tanto finitas, y no obstante, por hipótesis, no-unidades, y por lo tanto infinitas. Esto equivale a una demostración de que si la unidad es la única entidad perfectamente unitaria, entonces todo lo que no sea la unidad posee un par de predicados incompatibles. Esto constituye una reducción al absurdo de la proposición de que la unidad es la única entidad perfectamente unitaria. Pero, también constituye una reducción al absurdo de la proposición de que existen no-unidades (pues se seguirían absurdos de esto, sea lo que sea lo que comprenda la clase de las unidades). Esto, desde luego, refuerza la conclusión señalada en la segunda deducción de que la unidad caracteriza a todo. Por ahora, pues, si reunimos nuestros resultados, nos hallamos en una posición parecida a esta. 1) Vemos que el concepto de significado nombrado es imposible para la «unidad». 2) Vemos (a partir de la primera deducción) que nada puede ser unitario. 3) Sin embargo, vemos, por las deducciones segunda y tercera, que todo debe ser una unidad. En realidad, comienza a aparecer una distinción entre ser unitario y ser una unidad, y quizá podamos ver que si la unidad no es la propiedad que pertenece a una entidad unitaria, pues no las hay, se puede consolar con el status de la propiedad común a las unidades (esto es, a todo).

9. *La cuarta deducción,* contrapartida de la tercera. Como antes, ahora obtenemos un resultado opuesto. En primer lugar, Parménides prueba que las cosas distintas de *to jen* no participan en *to jen* sobre la

base de que *to jen* y el resto han de estar «apartadas» (*jôris*) entre sí. Deben estar apartadas porque *to jen* y el resto constituyen todo lo que hay. Están por completo aparte y ninguno está contenido en lo otro. El resto también debe ser en principio innumerable; si fuera numerable, sería una colección de unidades. Tampoco puede ser igual o desigual, puesto que en ese caso sus miembros tendrían al menos una propiedad (a saber, la igualdad o la desigualdad); y no se concede que participen en *to jen*. Se sigue que tampoco pueden tener otras propiedades. (159 b-160 b).

J. Uno se imagina una escena de la Academia. Un grupo de estudiantes está ejercitando su agudeza en el *Parménides*. Uno protesta que de «*to jen* y las demás están aparte» no se pueden inferir «*to jen* no puede estar en las demás; por consiguiente, las demás no pueden participar en *to jen*», a menos que tratemos «aparte» y «estar en» literalmente, como conceptos espaciales. Otro protesta que participar en *una* propiedad no es participar en la unidad; y los estudiantes sacan la conclusión de que del argumento de esta deducción no queda nada. ¿Qué dice Platón? ¿Replica al primero: «Sí, eso es lo que yo quería que vieras; pero también debes ver que Parménides deseaba tratar la participación en la primera parte del diálogo como si fuera una relación física»? ¿Responde al segundo objetor de manera parecida: «Sí, yo pretendía que vieras que participar en un X no es participar en la unidad»? El problema es que si Platón responde de este modo concede que la deducción no tiene validez; no era más que un simple rompecabezas. Pero entonces, ¿qué hay de la contribución que podría haber hecho esta deducción a un punto general y sutil relativo a la naturaleza de las formas?

Pues esta deducción se podría haber considerado como complementaria de la tercera. La tercera reduce el concepto de no-unidades al absurdo haciendo que las no-unidades participen en la unidad, sobre el principio de que si son cosas en plural, cada una de ellas debe ser *una* cosa. La cuarta deducción toma el camino alterno de proclamar que las no unidades no pueden participar en la unidad y, así, llega a la misma conclusión de que no puede haber una no-unidad. Este sería un resultado muy satisfactorio. Reuniendo las dos deducciones se podría decir: supongamos o no que las no-unidades participen en la unidad, hemos de llegar a la conclusión de que no puede haber no-unidades.

¿Tenemos derecho a pensar que se pretende reunir las dos deducciones de este modo a la vista del hecho de que la segunda del par puede ser atacada observando dos puntos diferentes, y bastante obvios, que no tienen nada que ver en especial con el concepto de una no-unidad? Propongo esta pregunta aquí porque esta deducción proporciona una oportunidad a propósito para mostrar el problema, pero es un problema que uno se encuentra a lo largo de toda la segunda parte del diálogo. Por un lado, uno tiene la sensación de que debe haber una lección general que ha de emerger y que nos permita ver cómo Sócrates podría haber respondido a las críticas de Parménides y haber mantenido su creencia

en las formas. Por otro lado, uno se está diciendo constantemente: «Pero Platón no podía querer que tomáramos en serio *este* argumento; tuvo que haber escrito el pasaje como un ejercicio lógico para que los jóvenes de la Academia lo hicieran pedazos»[92].

Al no saber cómo elegir elijo ambas alternativas. Sea cual fuera la posición que Platón deseaba sostener en el Parménides, ciertamente no consiguió comunicárnoslo (algunos incluso han entendido que el diálogo es un ensayo de teología mística). Quizá la razón de este fracaso es que trató de hacer dos cosas inconsecuentes. Trató de esbozar una posición acerca de la naturaleza de las formas por el método de picar el ingenio del lector; pero, al mismo tiempo, decidió ir colgando de este hilo general varios rompecabezas lógicos incidentales que no tenían un peso esencial para el problema principal. Esta era una decisión poco juiciosa a menos quizá que su propósito principal al escribir el diálogo fuera usarlo en clase bajo su propia supervisión.

Sin embargo, hay una dificultad particular en la cuarta deducción que pudo haber obligado a Platón a apoyarse en malos argumentos. De acuerdo con nuestra interpretación, desea defender la postura de que las no-unidades no pueden participar en la unidad, porque si lo hicieran serían unidades. Pero, en el lenguaje que está usando esto se convierte en: «las cosas distintas de *to jen* no puede participar en *to jen*, porque en ese caso no serían distintas de *to jen*». Pero esto (a menos que lo fortalezcamos con maniobras dudosas entorno a *estar aparte y estar en)* tiene la apariencia de un *non sequitur;* Helena es distinta de la belleza, aunque participa en ella. Desde luego, el punto clave es que la fórmula que acabamos de construir es ambigua entre: «las cosas que no son miembros de la clase de las unidades no pueden ser unidades o no serían no-miembros de la clase de las unidades» (lo cual es verdad) y: «las cosas distintas de la unidad no pueden ser unidades o no serían distintas de la unidad» (lo cual es falso). Así que, para hacer la afirmación de que las no-unidades no pueden ser unidades (y, por lo tanto, que no puede haber no-unidades) es necesario distinguir entre la extensión de *to jen* (la clase de las unidades) y su intención (la unidad). Pero, hacer eso sería dejar de jugar, pues el juego que está jugando Platón en ese momento depende de la noción de significado nombrado, esto es de la noción de que la extensión de un término consiste, estrictamente hablando, únicamente en su intensión; y Platón no desea decirnos con estas palabras que eso es erróneo. Por lo tanto, puesto que no puede sostener válidamente la posición subordinada (de que las no-unidades no pueden participar en la unidad) sin primero defender la principal en torno al significado nombrado (y no lo puede hacer o no valdría si lo hiciera) se apoya en falacias, cuya detección, de cualquier modo, será útil para alcanzar el resultado deseado. En conjunto, pues, yo concluiría que la cuarta deducción está pensada para reforzar la tercera, y que las dos juntas muestran que la concepción de no-unidades es absurda.

10. *Comentario final sobre las cuatro primeras deducciones.* Por lo tanto, dice Parménides, si *to jen* es uno, es todo (*o:* todo es *to jen*), y ni siquiera es uno (*o:* es nada), tanto con respecto a sí mismo como con respecto a cualquier otra cosa (160 b).

K. Parménides, en realidad, no dice que esta frase sea un comentario de las cuatro deducciones, pero parece hacerlo. Es una frase ambigua, pero al menos llama la atención sobre el hecho de que sus resultados son muy paradójicos. En resumen, a mi modo de ver, las conclusiones a deducir de este hecho son: que la unidad no puede ser el significado nombrado de «unidad»; que esto se debe a que nada puede ser perfectamente unitario y a que la concepción de significado nombrado de la P-idad conlleva que solo ella *es* P; pero el corolario de esto en el caso de la unidad (a saber, que existen no-unidades) es absurdo; por lo tanto, todo es una unidad, aunque nada es perfectamente unitario.

11. *La quinta deducción: la primera de las cuatro deducciones derivada de la contradictoria de la hipótesis.* Parménides argumenta que si decimos que *to jen* no existe, debe ser algo distinto aquello a lo que negamos la existencia, y esta cosa distinta debe ser cognoscible. Por lo tanto, debe tener varias propiedades, como la diferencia, *esteidad,* la semejanza y autosemejanza. Debe ser también desigual a las demás cosas (pues no puede ser igual a las demás cosas, pues esto implicaría que es). Otras propiedades que ha de tener son la igualdad con las demás cosas y también grandeza y pequeñez (por varias razones muy curiosas); también existencia «en cierto modo». También debe ser activa e inactiva, cambiante e inmutable; ha de devenir y perecer; y no ha de hacer ninguna de las dos cosas. (160 b-163 b, muy resumidos).

12. *La sexta deducción* simplemente argumenta que si *to jen* no existe, entonces no tiene propiedades algunas, no está en ninguna relación con nada, no puede ser conocido y en ningún sentido existe. (163 b-164 b).

L. Estas dos deducciones se pueden reunir. Las dos se ocupan evidentemente de enunciados existenciales negativos, enunciados de la forma «No hay...». La primera del par de deducciones argumenta (en efecto) que ningún enunciado tal puede ser verdadero; pues todo enunciado de éstos ha de versar acerca de algo, y aquello sobre lo que versa ha de existir. La segunda argumenta sencillamente que lo que no existe no existe. Puesto que la primera del par reduce al absurdo la idea de que algo que no existe «exista», sin embargo, de algún modo (pues muestra que una no-entidad tratada como algo es una entidad imposiblemente paradójica), la lección de las dos deducciones es quizá que no se puede hacer a medias una negación de existencia. Si (cuando «P» es el tipo de expresión que habríamos de esperar que se refiera a una propiedad) digo que no hay cosas tales como P, entonces me niego a mí mismo el derecho de atribuir P a algo. Si, por lo tanto, «P» es una expresión significativa, debe ser falso que no exista P. La idea de que la negación de

existencia ha de ser completa se necesita en las dos deducciones siguientes, que dependen de la eliminación total de la unidad. La idea de que no puede ser verdad que no haya unidad se necesita para el argumento en su conjunto.

13. *La séptima deducción.* Este es el primero del par de deducciones que consideran el efecto sobre «los demas» de la eliminación de *to jen.* Parménides comienza sosteniendo que no pueden ser distintas de *to jen* y, por lo tanto, que deben ser distintas unas de otras. Esta parece una posición especialmente débil sobre «los demás», pero el propósito probablemente real de Parménides aparece en el paso siguiente cuando dice que deben ser distintas entre sí «no de una en una sino en grupos». Es decir, al ser eliminado *to jen,* las «unidades» discernibles que no pueden ser unidades reales han de ser grupos. Cada uno de estos agregados ha de ser también infinitamente numeroso, incluso aunque *parezca* ser uno. Parecerá que el número de estos agregados es finito, y *parecerán* tener tamaño, etc., y ser unidades, y tener las diversas propiedades contradictorias que hemos aprendido a esperar. (164 b-165 e).

14. *La octava deducción.* Esta argumenta que si *to jen* no existe, no existe nada; pues no puede haber cosas numerosas a menos que cada una de ellas sea una y eso no parece poder ser. Pues si *to jen* es una no-entidad, no puede haber una semejanza a la unidad y, por lo tanto, no puede parecer haber cosas singulares y, por lo tanto, no puede parecer haber cosas. En consecuencia, si no existe *to jen,* no existe nada (165 e-166 c).

M. También estas dos deducciones se pueden considerar en conjunción. Podemos observar que en ambas las consecuencias de suponer que *to jen* no existe son las consecuencias de suponer que la unidad no existe. La diferencia entre ambas parece ser ésta. La séptima supone que la unidad no «existe» en el sentido en que nada tiene de hecho la propiedad, aunque concede que «existe» como una posibilidad, por así decir, tal que las cosas pueden parecer tener la propiedad. Luego pasa a mostrar que esta suposición tiene consecuencias paradójicas, haciendo de pasada la importante observación de que la numerabilidad de un grupo depende de su unidad[93]. Por otro lado, la octava insiste en que todo lo que existe debe ser *un* tal y cual, de manera que la eliminación de la unidad implica la eliminación de todo. El efecto de las dos deducciones tomadas globalmente es mostrar que es absurdo suponer que la unidad no existe y que, de hecho, no hay unidades. Sin embargo, en la séptima deducción se muestra que un grupo finito será inevitablemente *un* grupo, y es natural inferir que, a la inversa, una unidad puede tener partes.

15. *El comentario final de Parménides.* «Por lo tanto», dice Parménides, «podemos decir no sólo esto» (a saber, la conclusión de la octava deducción) «sino también, a lo que parece, que exista o no *to jen,* ésta y cualquier otra cosa son y parecen ser a la vez absolutamente todo y

nada». «Muy cierto», dice Aristóteles (y éstas son las últimas palabras del diálogo).

N. El resultado oficial de la segunda parte del diálogo es que incurrimos en consecuencias imposibles si decimos o que existe *to jen,* y que es uno, o que no existe *to jen.* Evidentemente, Platón no pretende que aceptemos este resultado tan complacientemente como lo hace Aristóteles. Hemos argumentado que la lección que se pretende que obtengamos de las primeras cuatro deducciones es que nada es perfectamente unitario y que, por consiguiente, no hay nada que encaje perfectamente con el término «unidad», pero que, sin embargo, la unidad caracteriza a todo lo que existe. Ahora parece que las últimas cuatro deducciones apoyan este resultado, pues parecen mostrar que si entendemos lo que conlleva una negación de existencia habremos de ver que es absurdo negar la existencia a la unidad y que haya de hecho unidades. La conclusión global, pues, parece ser que en tanto no podemos negar la existencia a la unidad o a su instanciación, por el contrario, no podemos sostener la existencia de algo que sea perfectamente unitario o no complejo. La unidad es una propiedad de todo que es compatible con la complejidad, pero «unitariedad» no se refiere a nada concebible.

C) *La contribución de la segunda parte del Parménides a la solución de los problemas suscitados en la primera parte*

Parménides ha reducido al absurdo dos proposiciones que ha tratado como contradictorias, a saber:

Lo uno es uno; y

No existe lo uno.

O, como hemos decidido reformular estas dos proposiciones:

Existe la unidad y es unitaria; y

No existe la unidad.

Esta reformulación de las dos proposiciones de Parménides nos muestra la salida a su dilema; a saber, afirmando que:

Existe la unidad y es falso que sea unitaria.

Esta es, pues, una demostración de que la unidad no es unitaria y muestra que en el caso de la unidad al menos el concepto de significado nombrado, o individuo abstracto que encaja perfectamente con la propiedad, es insostenible[94]. Puesto que también se muestra que la unidad es una propiedad perfectamente buena, siendo característica de todo, se sigue que la existencia de una propiedad no es la existencia de un significado nombrado.

¿Cómo contribuye este resultado (suponiendo que tengamos que sacar algo de este estilo como resultado de la segunda parte) a librar a Sócrates de sus dificultades de la primera parte? ¿Qué luz proyecta este resultado sobre la cuestión del lugar del *Parménides* en los escritos de Platón?

1. Vimos que Parménides pretendía hacer callar a Sócrates sobre el

tema de la participación colándole una imagen física concreta de la relación de una propiedad con sus instancias. También sugeríamos que el modelo de un significado nombrado (aunque no sea precisamente una imagen física) debilitaba la resistencia de Sócrates a los modelos concretos de Parménides. En particular, quizá se pueda suponer que debilitó la resistencia de Sócrates a la objeción «más grave» de Parménides, en la cual se trata la forma del conocimiento como el conocimiento de Dios, de manera que la relación de una forma con sus instancias se trata en gran medida como si fuera la relación de un original con su reproducción. Evitando la noción de significado nombrado, es fácil ver que una propiedad es algo que está en un nivel lógico distinto del de sus instancias, de manera que la imagen de Sócrates «un día en muchos lugares» al menos es un modelo posible de la relación propiedad instancia, mientras que el de Parménides, «una vela sobre muchos hombres» es por completo imposible.

2. Puesto que un significado nombrado es un *individuo* abstracto, el principio de individuación de un significado nombrado es el mismo que el de un individuo ordinario. El principio de individuación de una propiedad evidentemente no lo es. Al comienzo de su disertación, Parménides dice a Sócrates que sus opiniones tienen la consecuencia de que «una y la misma forma ha de existir como un todo en numerosos objetos separados y, así, está separada de sí misma» (131 b 1-2; cf. también 131 c 9-11). Pero considerar esto paradójico es tratar una forma como si su principio de individuación fuera el mismo que el de un individuo ordinario, como implica el concepto de significado nombrado. La destrucción de este concepto muestra que no se fuerza la unidad de una propiedad porque posea numerosas instancias.

3. Pero Parménides puede replicar: «Pero si el concepto de propiedad es tal que una propiedad puede tener muchas instancias, entonces tanto peor para la propiedad, pues está claro que lo que es uno no puede al mismo tiempo ser muchos». Ahora podemos responder esto diciendo que Parménides se está apoyando en una concepción imposible de la unidad. Todo lo que es un tal y cual, es como mínimo complejo en el sentido de que a la vez es tal y cual y existente, y también es el caso que no hay nada erróneo en la concepción de la unidad de un grupo, mucho menos en la de que una cosa individual tenga partes.

4. Estas tres observaciones reunidas habrían permitido a Sócrates salir al paso de las críticas de Parménides diciendo a) (como deseaba decir) «¿Por qué no habríamos de tener una forma en muchas instancias? Después de todo tenemos un día en muchos lugares»; y también b) «Pero no podemos tratar la participación como una relación física; las propiedades no son cosas». Sin embargo, esto no le hubiera permitido decir positivamente qué es la participación. Para responder esta cuestión tendría que haber dicho que la participación de S en la P-idad consiste en que S sea una cosa P. Pero difícilmente podía dar esta respuesta pues-

to que tenía la sensación (como sugeríamos arriba) de que la participación es una relación especial entre cosa y propiedad que no se da entre propiedad y propiedad; es decir, puesto que tenía la sensación de que las propiedades no se pueden mezclar o divorciar. Pues lo que subyace a esto es la confusa gramática (responsable de la concepción de significado nombrado) de acuerdo con la cual el único significado nombrado de «P» estrictamente solo puede ser P. Lo que se necesita para poder decir lo que es la participación es darse cuenta de que «participa en» no es más que una metáfora usada para señalar la predicación en oposición al sentido de identidad de «es». Por consiguiente, es necesario librarse de la concepción de significado nombrado para pensar con claridad sobre la participación.

Estas observaciones surgen de los resultados de la segunda parte del diálogo de dos maneras diferentes. La demostración de que la unidad es compatible con la multiplicidad surge de lo que se dijo acerca de la unidad como tal. La destrucción del concepto de significado nombrado, sin embargo, surge de una conclusión general referente a la naturaleza de una propiedad que se deriva, pero va más allá, de lo que se dijo sobre la unidad como tal. Se demuestra que no es una condición necesaria de la existencia de la unidad que tenga que haber cosas unitarias; pues la propiedad existe y no podría haber nada perfectamente unitario. Esto por sí mismo no muestra que un signifidado nombrado sea algo imposible salvo en el caso de la unidad[95]. Sin embargo muestra que en el caso de al menos una propiedad el significado nombrado es algo imposible, de lo cual podemos deducir que un significado nombrado no es lo mismo que una propiedad. Y puesto que el objeto del significado nombrado era ser el mismo que la propiedad en cuestión, ésta es de hecho la muerte del significado nombrado.

Al destruirse el concepto de significado nombrado, el resultado de esta segunda parte del *Parménides* mira retrospectivamente a la teoría clásica de las formas. Al estudiar el *Fedón*[96] vimos que Sócrates dice que las cosas físicas iguales pueden también parecer desiguales. Sugeríamos que su intención era decir que no podemos aprender qué es la igualdad a partir de la observación de las cosas físicas, porque a menos que «recordemos» ya qué es la igualdad podremos fijar nuestra atención en un aspecto en que fueran desiguales. Pero al mismo tiempo hacíamos notar que Sócrates hablaba como si esto fuera un error de las cosas físicas. Encontramos una explicación adecuada de esto en la concepción «fotográfica» del pensamiento. Ahora, sin embargo, quizá podamos ampliarlo. Sócrates habla como si lo que él quisiera tener, por así decir, fueran instancias de la igualdad acerca de cuya igualdad *no pudiera* haber ninguna discusión. Pero desde luego es el caso que si A y B tienen propiedades aparte de la de ser iguales entre sí, entonces será posible encontrar un respecto en que sean desiguales. (Supongo que esto es una versión del principio de la Identidad de los Indiscernibles; si A y B son

individuos diferentes, entonces debe haber algo verdadero del primero que sea falso del segundo; por lo tanto, son en este respecto distintos; por lo tanto, en este respecto, son desiguales). Por consiguiente, lo que Sócrates parece desear son instancias de la igualdad que sean única y exclusivamente instancias de la igualdad y, en consecuencia, solo puede de hecho haber una (una vez más por el principio de la Identidad de los Indiscernibles). Lo que desea, pues es el significado nombrado. Puesto que en el caso de cualquier otra cosa dice que es, o puede parecer, a la vez igual y desigual, uno tiene la sensación de que solo diría sin ninguna reserva «es igual» del significado nombrado de la igualdad[97].

Al estudiar este pasaje no dije que hubiera que considerarlo como una enunciación de la doctrina de la encarnación imperfecta sobre la base de que una propiedad sólo se puede predicar de sí misma; tampoco lo digo ahora[98]. El *Fedón* no enseña la doctrina de la encarnación imperfecta; es decir, no enseña algo que implica que es un enunciado falso en castellano moderno decir que puede haber cosas perfectamente iguales. Esta es una explicación equivocada del efecto del concepto de significado nombrado en la teoría de las formas. Lo que yo considero probable es que el concepto de significado nombrado pudo haber inclinado a Platón hacia ciertas formas de hablar. Con la expresión «igual» nada tiene la relación de adecuación perfecta que tiene su significado nombrado. Por lo tanto, de nada más se puede usar el predicado «igual» con el mismo grado de estricta propiedad. Si nosotros, que nos hemos librado del concepto de adecuación perfecta, expresamos esto diciendo «Platón creía que nada sino la P-idad podía ser nunca perfectamente P», distorsionamos los hechos. «Platón tenía tendencia a decir 'nada sino la P-idad puede ser nunca perfectamente P'» puede que sea verdad, pero si sus razones para decir esto se relacionaban con la adecuación perfecta, entonces «Nada sino la P-idad puede ser nunca perfectamente P», en su boca se ha de traducir por «Nada sino la P-idad puede tener nunca adecuación perfecta con 'P'», y no como «Nada sino la P-idad puede ser nunca perfectamente P»; pues esto último, en nuestra boca, significaría que las cosas supuestamente P tienen alguna propiedad distinta de la P-idad, y esto es lo que Platón no creía. Así, si alguien dice en castellano «Nada es perfectamente recto» implica que las llamadas cosas rectas son de hecho ligeramente *curvas*. Este es el tipo de cosa que no dice el *Fedón*. Pero debido a que deseaba negar que las cosas P se adecúen perfectamente a la P-idad, Platón quería (a mi modo de ver) adherirse a cualquier argumento plausible que pudiera encontrar cuya conclusión se pudiera representar de la forma «Mientras la P-idad es P sin cualificación, las cosas P también son no-P».

Por consiguiente, el *Parménides* representa un avance de la comprensión de la lógica de los términos generales y (con ello) de la predicación. Por lo que se refiere a la obra anterior, esto no conlleva el abandono de ninguna de las posiciones anteriores. Lo que hace es abrir la puerta a la investigación de las relaciones entre universales, una investigación que de ahora en adelante no será inhibida por la idea de que un universal no es más que el significado nombrado de un término general. El *Parménides* es, por lo tanto, más importante como introducción a la obra posterior que como crítica destructiva de la anterior.

En esta obra posterior, como veremos, Platón está interesado en considerar (quizá sin distinguir plenamente) dos temas. El primero de estos tiene que ver con los enunciados acerca de propiedades (p. ej., «La actividad es diferente de la existencia»), el segundo con lo que podríamos llamar enunciados acerca de clases (p. ej., «El animal comprende el animal alado, el terrestre y el acuático»). Ambos temas parecen ser mencionados bajo el título de «la compartición de propiedades» (*koinônia genôn*)[99]. Si las relaciones entre clases se consideran como relaciones entre las propiedades de clases apropiadas, entonces se puede ver que el *Parménides* supone una ayuda para el estudio de ambos temas.

El concepto de significado nombrado es el concepto de algo que se adecúa perfectamente al significado de un término general. Las cosas P no se adecúan perfectamente al significado de «P» porque participan en otras propiedades además de la P-idad. Si la P-idad misma participara en otras propiedades además de sí misma, ello comprometería su perfecta adecuación con el significado de «P». Por lo tanto no participa en otras propiedades (las propiedades no pueden ser «mezcladas entre sí»). Este argumento muestra cómo el concepto de adecuación perfecta inhibirá el estudio de los enunciados acerca de propiedades. (No quiero decir que el argumento le hubiera parecido convincente a Platón si lo hubiera expresado. Pero una idea puede inhibir a otra cuando de hecho hay alguna conexión lógica entre ellas incluso cuando no se percibe esta conexión. Sugiero que cuando Platón percibió la conexión la trató como una *reductio ad absurdum* de la adecuación perfecta).

La adecuación perfecta tendría que ir antes de que Platón pudiera pensar con claridad sobre el tema de los enunciados acerca de propiedades. En el caso del tema de los enunciados acerca de clases la parte importante de los resultados del *Parménides* no es esta posición general acerca de la naturaleza de una propiedad, sino más bien la particular posición sobre la unidad. La relación de las propiedades genéricas con sus versiones específicas —del animal con el animal alado, el terrestre y el acuático, por ejemplo— suscita el problema de la unidad de una propiedad. Igual que Parménides ponía en apuros a Sócrates cuando le pedía que le dijera cómo puede una forma estar presente en muchas instancias, en los diálogos posteriores, Platón frecuentemente acentúa la aparente paradoja de que una forma genérica pueda estar presente en muchas formas específicas[100]. Para aceptar esta paradoja como verdad es necesario ver que las formas pueden participar (y por lo tanto, librarse, como hemos visto, de la adecuación perfecta); pero también es necesario ver que algo que es un tal y cual no es por ello unitario. Es importante

ver que no es una peculiaridad metafísica de las formas lo que les permite ser uno y muchos, sino un hecho de la lógica de «uno» y de los términos generales).

Si esta interpretación del *Parménides* es de algún modo cercana a la verdad (y apenas necesito recordarle al lector que ha de ser muy especulativa), entonces el diálogo no expresa el abandono de opiniones anteriores salvo, quizá, la opinión de que las formas no se pueden mezclar. Más bien es la culminación del largo proceso por el cual Platón logró aislar el concepto de propiedad universal y aprender qué tipo de lenguaje es apropiado usar para hablar de ellas. Es el último empujón para que el universal salga de la crisálida del individuo abstracto. Pero, al fin y al cabo, *podría* ser un tratado de teología mística, o incluso, como piensa el profesor Taylor, un *jeu d'esprit*.

Quizá pueda hacer yo una observación personal. Cuando por primera vez leí en serio el *Parménides*, encontré que la lectura me sugería una oscura idea sobre el propósito de Platón[101]. Esta oscura idea ha recibido una expresión incompleta de muchas maneras diferentes mientras preparaba esta sección y era la idea de un ataque a la adecuación perfecta la expresión última y menos incoherente. Si, por consiguiente, se me dice que estoy leyendo demasiadas cosas en el diálogo, que Platón no pudo haber querido decir nada que costara tantas veladas extraer, entonces yo respondería que las veladas sólo se han empleado en explicitar una impresión que provocó el diálogo.

III. EL ALCANCE DE LAS FORMAS

Cuando estudiamos la relación entre el concepto de forma y el concepto de universal decidimos que una forma era un universal para el cual se exigía un status elevado. Se sigue que se pueden hacer preguntas de la forma «¿Es la P-idad una forma?». En esta sección habremos de investigar brevemente el alcance de las formas: (¿para qué tipos de entidades se postularon formas?)

Sobre este punto los datos son complejos y difíciles. Fundamentalmente proceden de Aristóteles y los diálogos no hacen más que mostrar que se puede preguntar» ¿Es la P-idad una forma?». (Anteriormente he sugerido que la fórmula «Para todo nombre común existe una naturaleza común» no contradice esto, pues se puede replicar preguntando qué se considera naturaleza común). Los datos se pueden encontrar en *Plato's Theory of Ideas*, capítulo 11 de Sir David Ross. La conclusión de Ross, que no me aventuraría a (y no quisiera) discutir, es que Platón probablemente «reconoció» formas para «todo lo que existe por naturaleza», donde «naturaleza» incluye las artes útiles, o en otras palabras, hay formas para todo lo reconocido[102] o diseñado por la razón divina o humana.

Esta conclusión recibe un par de apoyos incidentales en la *República*, el diálogo del que proviene la fórmula «Para todo nombre común existe una naturaleza común». En el Libro Sexto, en el símil de la Línea, cuando Platón desea contraponer a los que ven sombras con los que ven cosas, da una lista de cosas extrañamente truncada: animales, plantas y objetos manufacturados. No parece haber razón para que queden fuera de ella objetos de naturaleza inanimada como las rocas; uno puede contraponer ver una piedra con ver su sombra. Sospecho que Platón deja fuera objetos de naturaleza inanimada porque está pensando que reconocer un objeto empírico está en una relación imagen-original con captar una forma y, por lo tanto, menciona sólo aquellos objetos empíricos a los que él tiene claro que corresponden formas (510 a 5). También en el libro décimo (601 d 4), en un contexto en que de algún modo está pensando en las formas, dice que la «excelencia, nobleza y rectitud de todo artículo manufacturado, criatura viviente y acción está determinada sólo por el uso con referencia al cual ha sido hecho por el hombre o la naturaleza». Casi se podría decir que este pasaje prueba que Platón creyó que hay formas para todas las entidades; desde luego, no prueba que no haya otras. Pero me parece significativo que Platón no diga simplemente «la excelencia, etc., de *todo*», sino que da una lista. Parece estar pensando en el principio: «Hay formas de todo lo que ha hecho el hombre o la naturaleza» cuando escribió esta frase.

Quizá se pueda sacar otro argumento en la famosa digresión del mismo libro de la *República* (597 b), donde Sócrates dice que la forma de la cama la hizo Dios. Siempre y en todas partes, excepto en este pasaje, las formas son objetos eternos, que son ejemplares para y no productos de la inteligencia creadora. El Artífice del *Timeo* hace cosas, no formas. No obstante, se puede ver cómo la idea de que Dios hace la forma de la cama podría deslizarse a partir de la presuposición de que a los objetos de la razón como tal les pertenece un status elevado. Pues los hombres son producto de la razón creadora; y las máquinas para dormir sólo son necesarias cuando se han creado los hombres. Por lo tanto, el diseño inteligible que incorporan las camas debe su existencia, en un sentido, a la creación del hombre y, en consecuencia, «Dios hizo la forma de la cama». El status de las formas de este tipo, aunque elevado, no es, por así decir, elevado *in excelsis*.

Sea lo que sea, supondremos que la posición de Platón llegó a ser que hay formas de todo lo reconocido o diseñado por la razón divina o humana. Esta lista posiblemente nos sorprenderá tanto por lo que incluye como por lo que deja fuera. Pues es de suponer que deja fuera formas de cosas indeseables como la fealdad, y ya hemos visto que la *República* parece tratar estas y otras cosas indeseables como formas. Pero la respuesta que dimos a esto era que si la razón conoce eternamente lo que es la belleza, entonces por ello mismo conoce eternamente qué es la fealdad, puesto que la fealdad es una ausencia viciosa de la

belleza. Por consiguiente, los términos generales tales como «fealdad» tendrán un status ambiguo. En ciertos contextos, especialmente en el contexto de «conocer lo que es la P-idad», «fealdad» podría ir en lugar de «P-idad» tan naturalmente como «belleza». Pero en el contexto de la pregunta: «¿A qué términos generales hemos de suponer que corresponde una entidad de status elevado?», «fealdad» bien podría quedar fuera de la lista. La fealdad no es una forma adicional al lado de la belleza, aunque en en contexto epistemológico no pasa nada por tratarla así.

Es suficiente con lo dicho sobre lo que queda fuera de «todo lo reconocido o inventado por la razón divina o humana». Pero, ¿incluye demasiado? Vimos en el *Parménides* que Sócrates dudaba sobre si había formas de hombres, fuego y agua, y podemos ver la razón por la cual tendría que dudar. Si Platón llegó alguna vez a creer en ellas, ¿concuerda su decisión con los motivos subyacentes para exigir un status elevado para ciertos universales?

Locke decía que nuestras ideas de sustancias son ideas complejas, construidas a partir de ideas simples. Así, por ejemplo, nuestra noción de una naranja estaba construida a partir de las ideas de cierta forma, cierto color, sabor y así sucesivamente. Locke está hablando en términos de conceptos, pero en lo que dice hay algo que también se relaciona con el lado objetivo. Así, una cosa no puede ser una mesa si es blanda o inestable más allá de cierto grado, o si sus dimensiones o proporciones se salen de ciertos límites. La mesa-idad, por lo tanto, tiene ciertas ligazones con la dureza, la rigidez y cierto ámbito de formas y tamaños. ¿No podríamos definir la mesa-idad en términos de estos universales, quizá diciendo que ser una mesa es ser una superficie movible, elevada, capaz de sustentar objetos y de poderse uno sentar a ella? Para expresarlo con más generalidad, ¿no podríamos decir que las formas sustantivales como la mesa-idad son funciones de formas adjetivales como la dureza? Es más, ¿no *debería* Platón haber dicho esto? Desde el principio, la creencia en las formas ha estado correlacionada con definirlas, y definir un universal es proporcionar una fórmula analítica proporcionada que lo resuelva en sus elementos. Por lo tanto, siempre ha sido parte, y parte importante de su teoría que muchos universales son complejos de otros; el énfasis en «las letras de la realidad» que encontramos en diálogos posteriores se pone en algo que siempre había implicado la teoría, y parece que las letras (o universales altamente genéricos) deberían ser universales adjetivales como la unidad, la igualdad, etc. Si Platón creía, con el espíritu swedenborgiano del que a veces se le ha acusado, en la existencia, como cuestión de hecho, de un repertorio de objetos ideales, entonces, por supuesto, su contenido sería lo que hubiera; al ser una ficción arbitraria lo del repertorio, su inventario también podría ser arbitrario. Pero si la exigencia de un status elevado para ciertos universales se basaba en la creencia de que había que conceder un status elevado a los objetos de la razón como tales, entonces, ciertamente, los universales sustantivales, o al

menos los del estilo de la mesa-idad, habrían de quedar fuera de la lista. Dios *debería* haber hecho la forma de la cama o, en otras palabras, ésta no debería haber sido una forma plena.

Me parece que hemos de admitir que en opinión de Platón ciertos universales han de ser considerados como complejos o funciones de otros. Pero también parece que no por ello eliminó los primeros de la clase de las formas. Me parece que el *Timeo* hace bastante evidente por qué no. En el *Timeo* se pueden distinguir tres niveles de necesidad racional. En el primer nivel es necesario racionalmente que existan criaturas vivas, uniones de alma y cuerpo. En el nivel siguiente es necesario racionalmente que el espacio esté ordenado de ciertos modos (a saber, en sólidos regulares). En el tercer nivel, dado que debe haber criaturas vivientes y que el espacio debe estar organizado de ciertas maneras, se hace racionalmente necesario, o al menos «mejor», que los seres humanos y las demás criaturas tengan el diseño que tienen. Esto nos da una especie de jerarquía de formas, puesto que las consideraciones que tiene en cuenta la razón en los dos primeros niveles son en cierto modo superiores a las que tiene en cuenta en el tercero. Pero a pesar de esta posibilidad de graduar las formas en más y menos últimas, y a pesar del hecho de que los miembros de la categoría menos última se pueden considerar como productos de los miembros de las dos categorías más últimas, sin embargo, en cada nivel nos encontramos con naturalezas inteligibles. El diseño de un hombre puede ser algo que sólo sea inteligible en términos de los fines generales en que está interesada la razón y del modo como está ordenado el espacio, pero no obstante es posible que una inteligencia omnisciente vea *a priori* que la humanidad es un modo posible de existencia. Por esta razón las naturalezas inteligibles como la humanidad que encontramos en el tercer nivel, tienen derecho a ser tratadas como formas. Pues se puede ver *a priori* que los objetos que fueran instancias de formas como éstas (p. ej., hombres) estarían entre los objetos cuya existencia (al contrario que la del barro) parecería satisfactoria a la razón.

Por supuesto, en cierto sentido, esto es cuestión de grado, y se puede imaginar un argumento en favor de la forma de, por ejemplo, el pelo. Pues, al fin y al cabo, Timeo concede al pelo una función en la vida humana, de manera que, de este modo, está en la misma situación que las sillas y las mesas. Si Platón concedía o no que fuera cuestión de grado que la P-idad podía ser considerada como forma, eso no lo sabemos. En conjunto, los datos que da Aristóteles sugieren que la pertenencia a la clase de las formas estaba fijada, al menos entre «los platónicos». Pero sea cual sea la verdad en torno a esto, parece que la decisión sobre el alcance de las formas está en consonancia con los motivos para exigir un status elevado para ciertos universales.

IV. RELACIONES ENTRE UNIVERSALES

A) *Introducción*

Ahora vamos a olvidarnos de la teoría de las formas, o de la exigencia de un status elevado para ciertos universales. Como hemos visto, Platón nunca abandonó la teoría de las formas, pero parece que después de cierta fecha (aproximadamente la de la *República)* dejó de encontrar conveniente dirigir continuamente la atención de sus lectores hacia «la cosa misma que es tal y tal», o a destacar la importancia de «reconocer la existencia» de tales entidades. Las propiedades universales continuaron ocupando gran parte de su atención, pero hay muchas cosas que se podrían decir sobre las propiedades universales aparte de lo peculiar a la teoría de las formas, y de algunas de éstas tratan los diálogos posteriores. Esto es lo que ahora vamos a estudiar. Sabremos si es mejor llamar lógicos o metafísicos a estos temas cuando sepamos si es mejor llamar azul o verde a la turquesa. Los he incluido en un capítulo cuyo encabezamiento general es «análisis metafísico» por varias razones fútiles. Espero que no se le atribuya a esto demasiada importancia. Una de estas razones fútiles es que hay una continuidad de lenguaje entre el tema «metafísico» de la existencia de las formas y el tema «lógico» de las interrelaciones de los universales[103]. Es importante recordar que Platón no tenía una palabra para «formas». Las palabras *eidos* e *idea* no significan «forma», pues en estas palabras no aparece ninguna pretensión de status elevado. Platón usa estas palabras en pasajes que tienen relación con el status elevado y en pasajes que no tienen nada que ver con tal status. Así, cuando nos aconseja dividir una clase en subclases homogéneas, se refiere a una subclase homogénea como un *eidos*, oponiéndola a un *meros* o «fragmento». Los predadores que capturan su presa sigilosamente y los predadores que capturan su presa violentamente, constituyen tales subclases homogéneas; por tanto cada uno de ellos es un *eidos*. ¿Significa esto que hay una forma del predador que captura su presa sigilosamente? Tales preguntas son irrelevantes. Platón no siempre está pensando en la teoría de las formas y no debemos achacarle esta obsesión. Sin duda todo el tema de las clases y las subclases está relacionado con la toma de conciencia recogida en el *Parménides*, de que las formas se pueden mezclar, y, sin duda, los estudios posteriores sobre los términos generales y sus interrelaciones tienen implicaciones que se pueden leer en la teoría de las formas. No cabe duda de que podríamos construir una «teoría de las formas desarrollada» y compararla con la «teoría clásica de las formas». Sin embargo, no trataré de hacerlo. Me parece que en los diálogos posteriores Platón examinó las relaciones entre las propiedades generales sin encargarse de la cuestión del status elevado; y muchas de las cosas que dijo se pueden apreciar por sí mismas sin referencia a esta cuestión. Para señalar esto, abandonaré durante muchas páginas el uso de la palabra «forma» como traducción de *eidos* e *idea*, usando otras palabras, pero en particular la palabra «tipo». («Tipo» tiene sobre «clase» una ventaja. Todos sabemos cómo se relaciona una clase con una propiedad, pero no estamos tan seguros de dónde colocar un tipo. Puesto que en algunos lugares un *eidos* parece caer entre una clase y una propiedad, esto da a «tipo» una ventaja).

El tema dominante, se podría casi decir obsesivo, del grupo de diálogos posteriores al que nos ocupamos *(Fedro, Sofista, Político, Filebo)* es lo que Platón llama *koinônia genôn*, o «compartición de tipos». Consideremos brevemente esta expresión. La palabra *genos* llegó con Aristóteles a ser usada para el género, mientras que *eidos* vino a significar especie. Sin embargo, en Platón las dos palabras parecen usarse intercambiablemente fuera del contexto de la teoría de las formas. El significado original de *genos* es «tribu» o «raza» mientras que el significado de *eidos* es más parecido al significado ordinario castellano de «formas»[104]. Por lo tanto, la intercambiabilidad de estas dos palabras en los escritos posteriores de Platón es significativa, pues *genos*, es de suponer, connota algo del estilo de una clase y *eidos* algo del estilo de una propiedad de clase o factor distintivo. Parece una inferencia plausible que en estos diálogos los términos generales que le interesan a Platón se pueden construir en conjunto como palabras de clase o como palabras de propiedades de clase. Un *eidos* tal como *to zôon* puede ser o los animales como una clase o la animalidad, o quizá algo intermedio. Desear hablar en estos términos está muy lejos del énfasis de los primeros diálogos (aunque no haya cambio de doctrina además de énfasis si entendemos los primeros diálogos como los hemos entendido).

El otro miembro de la expresión *koinônia genôn*, la palabra *koinônia*, connota compartir o tener en común. El verbo *koinônein* parece usarlo Platón intercambiablemente (o al menos sin marcar ninguna diferencia) con verbos que connotan mezcla y con el viejo verbo *metejein*, «participar en». Parece, pues, que la expresión *koinônia genôn* se podría usar para referirse a relaciones distintas entre clases o propiedades de clase. Pues si una clase es subclase de otra, se podría decir que la primera tiene algo en común con la segunda, mientras que si una propiedad es predicable de otra se podría decir que la segunda participa en la primera, y parece que por lo que respecta a las palabras, ambas relaciones se podrían llamar *koinônia genôn*.

Pienso que hallaremos que la expresión lleva en su significado al menos estas dos relaciones, y habremos de preguntarnos en qué medida se daba cuenta Platón de las diferencias existentes entre las diversas cosas a las que se refería con este título común. Entre tanto haremos notar que al menos se ofrecen a consideración los tres siguientes tipos de proposiciones en los diálogos de que nos vamos a ocupar; a saber, las ilustradas por:

Los gatos son animales
La actividad no es idéntica a la existencia
El placer es algo que merece ser buscado.

En gran medida lo que Platón tiene que decir sobre las relaciones entre clases y propiedades se enuncia en términos de cómo se debería poner uno a descubrir estas relaciones, y esto, a su vez, se enuncia en términos de cómo procede el hombre «dialéctico». Encontramos la palabra «dialéctica» en relación con la *República* y en otros lugares, y sabemos que el hombre dialéctico de los diálogos anteriores es el que «conoce lo que es cada cosa». Encontramos en los diálogos posteriores un énfasis muy diferente. Cuál es la relación entre los usos más antiguos y los posteriores de la palabra «dialéctica» es una cuestión que dejaremos para otro capítulo. Entretanto nos adherimos a una útil conclusión del Sr. Robinson[105], a saber, que Platón tiende a llamar «dialéctico», en oposición a «erístico», a cualquier método de razonamiento en filosofía que apruebe en un momento dado. «Dialéctica», pues, significa procedimiento filosófico válido. Al considerar lo que hace el dialéctico estamos considerando lo que deberían hacer los filósofos en sus asuntos y, por lo tanto, indirectamente, cómo es el mundo.

B) *La Dialéctica y la Falacia de Protarco*

i) La Falacia de Protarco

Gran parte de lo que Platón dice sobre la dialéctica en estos diálogos tiene por objeto dar cuenta de un patrón de razonamiento que llamaré la Falacia de Protarco. Este nombre hace referencia a la argumentación de una sección del *Filebo* (11-19).

En este punto del Filebo, Protarco está defendiendo la tesis de que el placer es «lo bueno», o aquello que deberíamos buscar, Sócrates la tesis (que luego modifica) de que este status pertenece a la actividad intelectual. La posición que Protarco desea mantener es que el placer merece ser buscado como tal; Sócrates pretende salirle al paso diciendo que ciertamente hay algunos placeres que vale la pena buscar, pero no simplemente *qua* placeres, sino más bien *qua* placeres inteligentes o algo de ese estilo. Con este fin afirma que el placer constituye una clase heterogénea. Protarco replica que puesto que todos son placeres, todos han de constituir una clase homogénea, y ésta es esencialmente «la falacia de Protarco». Sócrates responde que por paridad de razonamiento los colores también han de constituir una clase homogénea cuando de hecho, desde luego, las «partes» de la clase son muy diferentes. Amplía esto diciendo (en efecto; 13 a y ss.) que el hedonista trata el placer y la bondad como coextensivos y no tiene ninguna garantía para hacerlo puesto que «placentero» y «bueno» no son sinónimos. Si se puede mostrar que los placeres son una clase heterogénea, el hedonista habrá de mostrar un rasgo común a todos ellos en virtud del cual todos sean buenos, al haberse mostrado que la calidad de placenteros no es tal rasgo. Protarco vuelve a negar que los placeres sean heterogéneos «en la medida en que son placeres». Sócrates trata de vencerle concediendo que su propio candidato para el status de aquello que se debe buscar, a saber, la actividad intelectual, es también una clase heterogénea. Protarco se contenta con que ambos candidatos tengan igual inconveniente, pero Sócrates insiste en que primero se ha de aclarar el problema de la unidad y la multiplicidad (esto es, de las clases heterogéneas). Evidentemente Platón piensa que aquí hay una importante fuente de errores filosóficos. Por el momento habrá que diferir el tratamiento de la unidad y la multiplicidad que sigue. Mientras tanto, hay otro (sin duda anterior) lugar donde se llama la atención sobre la falacia de Protarco, en particular, *Fedro* 265-6. Sócrates ha hecho un discurso denunciando el amor sexual sobre la base de que hay que definir el amor como un tipo de locura. Pero el amor es un dios (Erôs), y Sócrates se siente culpable de blasfemia. Por lo tanto se retracta alabando al amor. En este segundo discurso hace (implícitamente) dos distinciones. La primera de ellas es entre locura divina y morbosa, siendo el amor, como la poesía y las dotes proféticas, una forma de locura divina. La segunda distinción es entre el amor verdadero o platónico y el deseo carnal desenfrenado. El amor homosexual es condenado habitualmente (quiere dar a entender) porque los hombres confunden la relación verdadera y valiosa con su forma adulterada.

Sin embargo, no es en esta confusión donde encuentra una importancia teórica en el pasaje que nos interesa (265-6) sino en la otra, a saber, la confusión entre dos tipos de locura.[106] Sócrates dice que aunque en ambos discursos ha distinguido correctamente «un solo tipo», a saber, la locura, ha pasado por alto equivocadamente el hecho de que la locura tiene sus miembros del lado bueno y sus miembros del lado malo. En su primer discurso había dividido el tipo malo de la locura en sus partes y había encontrado el amor carnal como una de ellas y lo había condenado acertadamente; en su segundo discurso, igualmente, había discernido el amor platónico como una versión específica de la locura buena y, así, lo había podido apreciar. El dice que es un amante de estas «reuniones y divisiones» y que las practica para poder hablar y pensar rectamente; a la persona que puede volver su mirada hacia lo uno y lo mucho de este modo le da el título de «dialéctico».

Las observaciones de Sócrates son breves y pintorescas. Lo que quiere decir parece ser esto. Para decidir una cuestión como la del valor del amor debemos definirlo o, en otras palabras, subsumirlo bajo una noción más general. Sin embargo, si lo hacemos sin al mismo tiempo fragmentar esta noción más general en sus tipos específicos, estamos expuestos a ser seducidos (por la falacia de Protarco) y convencidos de

que hay que aplicar a la subclase sometida a consideración un epíteto que propiamente hablando pertenece a otro de los subtipos. Estamos expuestos a decir: «El amor es locura. Pero la locura es una cosa mala. Por lo tanto el amor es una cosa mala». O, ampliando este argumento, «El amor es locura; igual que la demencia ordinaria. La demencia ordinaria es una cosa mala. Pero el amor y la demencia son iguales porque ambos son locura. Por lo tanto, si la demencia es una cosa mala, también lo es el amor». La «reunión», o la recolección de cosas aparentemente dispares tales como el amor y la demencia bajo el nombre de locura, es algo bueno; la inteligencia humana se diferencia de la de los brutos por la capacidad de «comprender por tipos, de unificar por el poder del pensamiento el tipo único que surge en numerosas percepciones» (249 b 6). Pero tal reunión ha de estar acompañada por la división o distinción para evitar las confusiones.

El amor es subsumido bajo la locura y, por consiguiente, condenado; se piensa que, si algunos placeres han de ser buscados, todos deben serlo. El patrón del argumento en ambos casos se puede representar así:

> A y B son P
> Por lo tanto, son semejantes
> Pero A es Q (porque es P)
> Por tanto, puesto que A y B son semejantes, B debe ser también Q.

(El paréntesis de la tercera línea ayuda pero no es esencial para el argumento.) El énfasis en la importancia de la reunión y la división tiene como fin enfrentarse a este tipo de argumento. Como dice Sócrates *(Fedro, loc. cit.)* debemos «dividir» cualquier naturaleza común que podamos discernir en diversas instancias «por sus junturas, y no romper trozos como un cocinero incompetente». Como nos dice (263), esto es particularmente importante en el caso de lo que llama universales «discutibles» tales como el amor o la justicia en oposición a aquéllos como el hierro o la plata acerca de cuya identidad no hay discusión. Todo parece marchar bien, pero hay varias complicaciones de detalle que debemos examinar. Algunas de ellas aparecerán si nos fijamos en lo que le dice Sócrates a Protarco en el *Filebo.*

ii) Sócrates y la Falacia de Protarco[107]

1. El consejo de Sócrates a Protarco ocupa desde *Filebo* 14 c hasta 19 c. Comienza por caracterizar el problema como «la notoriamente dificultosa paradoja relativa a la afirmación de que muchas cosas son una o una muchas». Pasa a decir que bajo este rótulo hay una cantidad de problemas que no merecen ser tomados en serio, por ejemplo, el problema de cómo un hombre puede ser alto y bajo, o cómo un objeto simple tal como un cuerpo humano se puede considerar como una cantidad de miembros. Estas son paradojas vulgares. Los problemas auténticos no surgen en el caso de la unidad física sino cuando uno postula unidades tales como bovino, lo bello u hombre. (Los problemas auténticos en realidad tienen que ver con la unidad y multiplicidad de los universales). Acerca de estas unidades surgen dos problemas[108] (son de hecho las preguntas planteadas a Sócrates en el *Parménides):* 1) si debemos decir que hay tales unidades y; 2) si se dice, si hemos de decir también que su unidad original es quebrantada cuando se «rompen en trozos», y su unidad destruida por la existencia de múltiples instancias; «o, alternativamente, (lo que parece absolutamente imposible) que cada tipo existe entero, aparte de sí mismo, permaneciendo autoidéntico y unitario tanto en lo uno como en los muchos».

a) Está claro que hemos de responder a la primera pregunta «Sí», y aceptar la segunda alternativa, por más «absolutamente imposible» que parezca, en el caso de la segunda. Hemos de conceder que hay naturalezas comunes, que se fragmentan «aparte de sí mismas», o que, por así decir, viven una doble vida, en ellas mismas y en sus numerosas encarnaciones, sin por ello perder su unidad. Pero, ¿cuáles son sus encarnaciones ¿Particulares (igual que este armiño es una encarnación de la animalidad)? O, ¿versiones específicas (igual que la armiño-idad es una encarnación de la animalidad)? Por un lado, el lenguaje de Sócrates recuerda tanto el del *Parménides* (131 a-b) que uno tiene la impresión de que casi es una referencia a él, y en el *Parménides* el tema era la relación de un universal con sus particulares. Por otro lado, está claro que lo que aquí es relevante no es la relación de un universal con sus particulares, sino la relación de un universal genérico con sus versiones específicas. Así que Platón ha fundido o tiene confusos estos dos temas o de lo contrario la aparente alusión al *Parménides* induce a error; pues desde luego es el segundo tema el que tiene ahora presente sobre todo.

2. Sócrates pasa (15 d) a decir que «la identidad de uno y muchos se logra en los enunciados *(logoi)* y ésta es una característica universal de todo lo que decimos». Esta es una consecuencia inevitable de hacer enunciados, pero la explota el joven, que alternativamente funde lo que habría que distinguir y hace distinciones donde no habría que hacerlas.

b) El problema de la unidad y la multiplicidad, que lleva al joven a trazar distinciones en lugares equivocados, deriva de un rasgo permanente de los enunciados. Este rasgo (pienso) es que la mayoría de los enunciados verdaderos no son tautológicos. En griego no hay artículo indefinido, de manera que en «López es un hombre» y «El animal racional es el hombre» la cláusula final consta de las mismas palabras «...es hombre». Esto ha llevado a muchos filósofos a decir que enunciados como «López es un hombre» son menos que verdaderos: el único enunciado perfectamente verdadero es de la forma «El hombre es el hombre». Esto, por supuesto, es confundir la cópula con el sentido de

identidad de «es», contra lo cual el arma de Platón es la metáfora de la «participación». Puesto que la discusión se desarrolla al nivel de las naturalezas comunes, el rasgo del enunciado en cuestión es la compartición de tipos. Lo que le sucede al joven que no conoce que los tipos pueden tener algo en común (o que hay innumerables proposiciones verdaderas de la forma «Lo P es Q») es que o puede argumentar que si A y B son, por ejemplo, tipos de placer, entonces deben ser iguales (confundir lo que hay que distinguir) o insistir en que si A y B son distintos, entonces no pueden ser los dos tipos de placer (distinguir lo que no hay que distinguir). Esto lo hacen porque piensan que si A es P y B es P entonces P debe ser idéntico a A y a B. El diagnóstico de Sócrates de la falacia de Protarco es, pues, que en el fondo se apoya en no aceptar la compartición de tipos.

3. Después de algunas observaciones humorísticas sobre los jóvenes, Sócrates procede a recomendar como cura para este problema el método que siempre ha amado y siempre ha encontrado difícil aplicar (16 b). Posteriormente (17 a) se dice que este método es la dialéctica, y es contrapuesto al procedimiento «erístico», que parece ser aproximadamente el atribuido al joven en el párrafo 2. Sócrates dice que hemos de aceptar una «tradición celestial» al efecto de que la unidad y la multiplicidad y también *peras* y *apeiron* son características universales de las cosas (16 c).

c) «De las cosas» significa «de los universales». Ofreceré un argumento a favor de esto último.[109] Que hay unidad y multiplicidad en todo universal significa primariamente (véase párrafo A) que todo universal existe en muchas versiones. Las palabras *peras* y *apeiron* significan literalmente «límite» y «lo ilimitado», o «definitud» e «indefinitud», y un caso especial de definidad y de indefinidad son la numerabilidad y la innumerabilidad. Este es el caso especial que Sócrates tiene presente (también habrá que diferir el argumento en favor de esto).[110] Decir que la unidad y la multiplicidad y también *peras* y *apeiron* son rasgos necesarios de todos los universales es decir las cosas siguientes: 1) que cada uno de los muchos universales (esto es, todos excepto los *summa genera* y las *infimae species*) a) tiene sus propias versiones subordinadas (como la vaca-idad tiene la Jersey-idad) y b) es él mismo una versión de un universal superior (como la vaca-idad es una versión de la animalidad); pero 2) que esto no se prolonga indefinidamente, pues la realidad tiene un número finito de junturas: en otras palabras, llegará un punto en que hayamos distinguido todas las versiones posibles de un universal dado, y cuando llegue este punto podremos «aducir la innumerabilidad».

4. Ordenadas las cosas de esta manera, continúa Sócrates (16 d), el procedimiento apropiado, cuando tratamos un tipo dado, es buscar una naturaleza común *(idea)*, la cual se encontrará siempre. Una vez hallada esta naturaleza común habremos de intentar dividirla en dos partes, o si no en dos, entonces en tres, o más, y habremos de seguir haciéndolo

hasta que «la unidad con la que empezamos no se vea simplemente como una y muchas e innumerables, sino como un número definido. No se ha de atribuir innumerabilidad a la multitud hasta que no se haya detectado en ella un número entre uno e infinito *(apeiron)*. Entonces y sólo entonces se puede dispersar en infinidad esa unidad». (16 d 4-e 2.)

d) El significado de esto es que no se debe decir que hay innumerables casos de P-idad hasta no haber hecho todas las subdivisiones que se pueden hacer, de modo que uno esté en posición de poder decir exactamente cuántas versiones subordinadas de P-idad hay. Sólo entonces, cuando hayamos llegado a las *infimae species*, podremos decir: «Por supuesto, puede haber innumerables especies de esto». Tomemos por ejemplo el placer; dividámoslo, por ejemplo, en mental y físico. Dividamos el placer mental en: de aprender, de ejercitar los sentidos, de anticipación, etc. Dividamos el físico en: precedido y no precedido por apetito. Dividamos el precedido por el apetito en... Cuando y sólo cuando esté completa esta anatomía (parte de la cual se desarrolla informalmente en el diálogo) se puede «aducir la innumerabilidad» o «dispersar la unidad en infinidad». Pero, ¿qué es esto? ¿Es que, cuando se ha llegado a una *infima species* (por ejemplo, lo placentero de alguna actividad que neutraliza un desarreglo corporal) se puede decir: «Desde luego puede haber innumerables *acaecimientos* de este placer»? O, ¿es que, cuando se alcanza este punto, se puede decir: «Desde luego puede haber innumerables subtipos *diferentes pero no significativamente diferentes* de este tipo. Así, rascarse para calmar un picor es diferente pero no significativamente diferente de carraspear para aclarar la garganta o de frotarse los ojos cuando escuecen. El tipo de placer que conllevan estas actividades se ha de tratar como uno sólo?» En conjunto pienso que Platón tiene presente lo segundo, pero probablemente incluiría ambas cosas. Finalmente observamos que se nos dice que hay que «dividir en dos o, si no, en tres o algún otro número». Más adelante volveremos a encontrar esta afirmación. Más o menos consiste en que siempre hemos de dividir por junturas auténticas, pero que de hecho usualmente se da con una juntura si se divide algo en dos. Sin embargo, a veces será evidente que hay tres o más versiones de un tipo dado.

5. Ahora (16 e-17 a) Sócrates presenta su postura negativamente. Los pensadores contemporáneos «hicieron uno y muchos ametódicamente y por lo tanto más deprisa y más despacio de lo que debían, y luego pasaron directamente a los innumerables olvidando todo lo que hay entremedias; y esto constituye la diferencia entre la argumentación dialéctica y la erística».

e) Pienso que quiere decir que se identifican las naturalezas comunes demasiado rápidamente y por lo tanto no se identifican nunca realmente. Todos los placeres se reúnen como placer; pero cuanto mayor es el apresuramiento se va más despacio, y éste es un modo lento de alcanzar la meta o de descubrir el factor unificador. No se aísla lo que

verdaderamente hace semejantes en cierta medida a los placeres (no se hace la pregunta socrática «¿Qué es el placer?»). Pero una vez reunidas las clases sobre la base de la aparente semejanza, el hombre erístico inmediatamente «aduce la innumerabilidad» en el sentido de que trata de hacer distinciones que son partir cabellos. Desde luego la clase tiene innumerables miembros, pero, puesto que es una clase de similares, tratar de dividirla en subclases es disgregar lo que tendría que permanecer unido. Así el erístico comete la falacia de Protarco porque no pregunta: ¿*Qué* es lo que unifica a la clase?» Si viera que hay *una* naturaleza común que unifica la clase entonces (si también se diera cuenta de que las naturalezas comunes se pueden combinar entre sí) podría ver que puede haber *otras* naturalezas comunes que diversifican la clase en subclases. Como vimos al nivel de las *infimae species* es correcto rehusar hacer más distinciones, pero no es adecuado hacerlo por encima de ese nivel. Una *infima species* podría, por consiguiente, ser definida como una clase tal que no tendría ningún objeto científico o filósofo dividirla en subclases. Es decir, aquello que si se divide es dividir cabellos[111].

6. Sócrates pasa a ilustrar lo que quiere decir con tres ejemplos, dos de la gramática y uno de la música. Finalmente lleva la discusión a su punto de partida diciendo que es importante decidir en qué subtipos y sobre qué base se habrían de dividir el placer y la actividad intelectual.

f) No encuentro muy claros los ejemplos de Sócrates, pero parecen hacer la afirmación general de que uno no es experto en un campo meramente por conocer que sus elementos son diversos; hay que conocer cuántos tipos diferentes de elementos hay (por ejemplo, vocales, consonantes y mudas en el caso de las letras) y qué los diferencia entre sí. Lo que es más iluminador que los ejemplos es que Sócrates, en el resto del diálogo, no se compromete de hecho a sostener un lugar determinado para el placer o la actividad intelectual en la vida buena hasta que no ha ejecutado en ellos (vaga e informalmente) el tipo de anatomía que hemos hallado que recomendaba.

En todo esto vale la pena destacar tres cosas. La primera es que Platón está tras el rastro de una posición de importancia muy considerable. Es que una naturaleza común no es lo mismo que una semejanza. Todos los objetos blancos son en un respecto *semejantes*, pero es absurdo decir esto de todos los animales. Todas las chinchillas adultas (esto es, una *infima species*) quizá sean semejantes, pero todos los animales no lo son. Sin embargo, la animalidad constituye una naturaleza común auténtica: no es arbitrario tratar los animales como una clase. Esto es de gran importancia en todas las disciplinas, pero especialmente (como sugiere el *Fedro* cuando habla de naturalezas comunes «discutibles») en filosofía. (Alternativamente, si se prefiere tratar la semejanza como la relación que se da entre las cosas que tienen una naturaleza común se puede expresar esta posición diciendo que algunas semejanzas son tenues y abstractas.) Que Platón se da cuenta de esto se hace manifiesto de varias maneras.

Por ejemplo aparece en la respuesta de Sócrates a Protarco: «Si todos los placeres son semejantes todos los colores son semejantes», pues la naturaleza común a los colores evidentemente no es lo que se consideraría una semejanza entre ellos. También está manifiesto en el lenguaje de Sócrates cuando habla de las dificultades que tiene creer que una naturaleza común puede preservar su unidad. Aparece en el consejo de «*buscar* una naturaleza común en cada caso, pues siempre será posible encontrar una», y también en la acusación a los erísticos de que crean unidades y multitudes a la vez demasiado deprisa y demasiado despacio; pues creo que esto sólo puede significar que tratan apresuradamente cada clase como una clase de similares, y *con ello dilatan* el descubrimiento del tenue factor común que unifica la clase y que, por ser tenue, hay que *buscar*.

Pero la segunda cosa a observar en este pasaje es que los propios comentarios de Platón sobre su posición no son muy iluminadores, pues diagnostica el problema que está combatiendo como un no darse cuenta de que los tipos pueden tener algo en común (véanse párrafos 2 y B). Sin duda, ésta es una manera de expresarlo; equivale a decir que un carácter genérico, al combinarse con un número de caracteres específicos, puede constituir clases distintas que no hay que confundir. Pero permite suponer que el carácter genérico es una especie de núcleo de semejanza estricta que persiste en todas las versiones específicas. Según esta imagen, descubrir la naturaleza común de los animales se podría representar como una hazaña de visión intelectual mediante la cual uno discierne un respecto oculto en que son *exactamente semejantes* lo elefantes, los lagartos y los pájaros mosca. La doctrina de que los tipos pueden compartirse ha de ser complementada por la doctrina de que una naturaleza común no es una semejanza. Pienso que Platón siempre dio esto por supuesto y que aquí está implícito[112]. Si lo hubiera hecho explícito podría haber respondido por adelantado a algunas de las críticas de Aristóteles (por ejemplo, *Moral a Nicómaco*, I, 6, 1096 b 25).

El tercer rasgo a destacar de este pasaje es que Platón no distingue la relación de un universal con sus instancias individuales de la relación de un universal genérico con sus versiones específicas. Algunos lectores, estoy seguro, negarán que Platón confundía estos dos temas; pero ciertamente no los dintinguió. Puesto que todo lector del *Filebo* está casi obligado a recordar el *Parménides* (véase párrafo A), donde se estudia el primer tema, y puesto que el segundo es aquí el único relevante, no distinguir los dos temas equivale a confundirlos. Sospecho que la falacia de Protarco es la responsable: Los particulares participan en los universales; la especie participa en su género. Puesto que ambos son casos de participación las dos relaciones han de ser la misma. Platón ha «reunido» pero no «dividido» la participación. Hay otra explicación imaginable, a saber, que Platón pensaba seriamente que la relación de Buttercup con la clase de las Shorthorns es en todos los respectos la misma que la rela-

ción de la clase de las Shorthorns con la clase de las vacas, sobre la base de que Buttercup, al no ser más que la suma de sus propiedades no es nada más que una naturaleza absolutamente específica. De este modo la relación de un individuo con su universal *se convertiría* en la relación de un universal específico con un universal genérico. Sin embargo, si esta línea de pensamiento era la responsable de la confusión de las dos relaciones, entonces Platón no la siguió consistentemente; pues si un individuo se convierte en una *infima species* entonces no hay ningún punto en que se pueda «aducir la innumerabilidad»[113]. Platón habría ayudado muy considerablemente a sus lectores si hubiera pasado por alto el pseudoproblema de cómo puede un único universal estar presente en varias instancias al igual que uno de los problemas vulgares del estilo de «¿Cómo puede un hombre tener muchos tamaños o constar de muchos miembros?» También les habría ayudado si, cuando menciona ejemplos en 15 a del tipo de unidades cuya multiplicidad es propiamente paradójica, no hubiera incluido en la lista la bovino-idad y la humanidad junto con la belleza y la bondad. Pues la paradoja auténtica (que la posesión de una naturaleza común no tiene por qué crear semejanza) es cuestión de grado. Al nivel más bajo (la *infima species)* no hay necesidad de distinguir una clase que tiene una naturaleza común de una clase de similares; pues en ese grado de especificidad una naturaleza común *es* semejanza. Al nivel de los hombres y los bovinos no hay nada muy implausible en tratar su naturaleza común como una semejanza. Es cuando se llega a universales tales como la animalidad, el color, el placer, la belleza, la actividad intelectual, la sabiduría cuando se hace manifiesta la diferencia entre estas dos cosas. Por lo tanto, los ejemplos de Platón estaban mal elegidos para comunicar lo que entendemos que es su principal posición.

Si ni Aristóteles ni Platón se dieron cuenta de cuál era la posición que estaba sosteniendo, ¿estaba realmente sosteniéndola? Creo que sí.

iii) Reunión y división

En el *Fedro* (265 e-266 b) Sócrates dice que sus dos discursos sobre el amor «captaron la imprudencia de la mente como un tipo común», y que el primer discurso «separó la porción mala de la locura y luego la dividió en fragmentos hasta que halló entre ellos lo que se llama amor malo». Luego pasa a observar que está orgulloso de estas «reuniones y divisiones» y piensa que son necesarias para la rectitud intelectual. Supongo que este es el uso más antiguo de los términos «reunión» y «división» en un sentido más o menos técnico. Tendremos que examinar el sentido de estos términos.

a) *Reunión*

«Reunión» o *sinagôgê* en el *Fedro* se refiere a lo que hacía Sócrates cuando «captaba la imprudencia de la mente como un tipo común», la subsiguiente «separación» de este tipo sería lo que se llama *diairesis* o «división». Esto sugiere que reunir un tipo es discernir un rasgo común que unifique cierta cantidad de cosas diversas (por ejemplo: que todas ellas conllevan imprudencia de la mente).

Sin embargo, hay un pasaje en el *Filebo* (25 d 5-9) donde la palabra parece referirse no tanto a discernir la naturaleza común de un tipo, sino más bien a algo así como dar una selección de especímenes elegidos para ilustrar el ámbito sobre el que se extiende el tipo[114]. Sin embargo, sería bastante desconcertante identificar la reunión con dar una lista de especímenes para indicar el ámbito de un tipo, pues los textos sugieren que la reunión y la división constituyen la totalidad de la dialéctica, y si interpretamos la reunión de esa manera no dejamos lugar a la definición socrática. Pero por la época del *Teeteto* (146-7) Sócrates reprocha a Teeteto tratar de definir el conocimiento ilustrando su extensión, y le dice que lo que deseaba cuando preguntaba qué es el conocimiento no eran *muchas cosas sino una*. Está claro que esta referencia a «uno y muchos» está en concordancia con la descripción del *Fedro* (*loc. cit.*) del dialéctico como el hombre «que puede mirar lo uno y lo mucho», y también está claro que «mirar lo uno» se refiere a lo mismo que «captar un tipo común» o, en otras palabras, a la reunión. Por consiguiente, a menos que hubiera habido un cambio de opinión no expresado entre el *Fedro* y el *Filebo*, el discernimiento de un rasgo común a una clase ha de ser parte del significado de reunión[115].

La verdad indudablemente es algo de este estilo. En la mitología del *Fedro* toda mente humana ha visto al menos algunas de las formas, y «recuerda» lo suficiente de esta experiencia para ser capaz de «unificar en el pensamiento lo que se le presenta en múltiples experiencias sensoriales» (*Fedro*, 249 b 6, paráfrasis). De hecho todos somos capaces intuitivamente de reconocer naturalezas comunes, y es esta capacidad intuitiva la que permite a los erísticos del *Filebo* «crear unidades demasiado aprisa». Pero darse cuenta intuitivamente de que hay algo en común en el lunático, el amante y el poeta no es suficiente. Hay que complementarlo de dos maneras, y estas dos maneras son convergentes. Se ha de complementar, en primer lugar con un examen *sistemático* de la extensión de la propiedad en cuestión, y en segundo lugar con la capacidad de aislar el factor común. Estos dos modos son convergentes porque es razonable suponer que un aumento de la capacidad de decir cuál es la extensión de la propiedad irá de la mano con un aumento de la capacidad de poder decir cuál es la propiedad. En mi opinión «reunión» se refiere al progreso en estos caminos convergentes, recayendo unas veces el énfasis en uno y otras en otro.

Sin embargo, Platón siempre era cauteloso para afirmar que se había alcanzado una definición. En los primeros diálogos se da por supuesto que se sabe más o menos lo que comprende la justicia antes de poder decir en qué consiste la justicia[116]. Los dos caminos pueden converger,

pero se va más aprisa por el primero. Esto es quizá porque, por ejemplo, una concepción de la extensión de la justicia que sea ligeramente incorrecta sin embargo será adecuada la mayor parte de las veces, mientras que una definición socrática, para ser útil, ha de ser completamente correcta. La primera es cuestión de grado, la segunda es negro o blanco. Después de que se ha reunido adecuadamente a todos los efectos un tipo, conociéndose a la vez su extensión y habiéndose discernido el factor unificador, puede todavía ser el caso que uno no pueda «dar cuenta» del factor unificador. Se ha captado, por así decir, como una sílaba, pero no se ha deletreado. De esto se hablará más luego. Mientras tanto, supongo que en los lugares donde Platón nos permite sacar la impresión de que la dialéctica consiste en la reunión y la división, da por supuesto que entenderemos que la reunión por excelencia incluye la capacidad de «dar cuenta» [117].

Sin embargo, en algunos lugares Platón parece usar alguna otra palabra distinta de «reunión» para referirse al discernimiento de la naturaleza común. A mi modo de ver esto lo hace no porque este discernimiento esté excluido del significado de «reunión», sino porque a veces es conveniente referirse a este aspecto del complejo. Así, en *Filebo* 25 d, como hemos visto [118], «reunión» parece referirse a dar especímenes del ámbito de una propiedad (en este caso *apeiron* o la indefinición). Sin embargo, una página más adelante (26 c 9-d 2) habla de unificar el *apeiron* definiéndolo como la clase del más y el menos, y se refiere a esta actividad como «estamparlo». Aquí parece que «reunir» se refiere primariamente a captar el ámbito de una propiedad, usándose «estampar» para referirse a discernir el rasgo común (quizá porque se estabiliza la captación del ámbito, y en ese sentido se estampa, cuando se discierne el rasgo común). También en el *Político* 285 a-b Platón usa otra metáfora (esta vez «vallar») para referirse al acto mediante el cual se impide que la colección reunida se disperse otra vez, y éste, claramente, es el discernimiento de la naturaleza común [119]. Primero, supongamos, se junta cierta cantidad de entidades diversas observando que tienen una naturaleza común. En este momento se determinará vagamente la pertenencia a la clase y la propiedad de clase. Luego se encuentra un nombre para la propiedad de clase determinando con ello la pertenencia a la clase, reuniendo sus miembros con más seguridad, vallando y marcando la colección. Después de esto queda todavía un tercer paso en el cual se deletrea la propiedad de clase, y quizá incluso un cuarto paso en el cual, según el espíritu de la *Carta Séptima, se ve* lo que configuran las letras. Me parece que ésta es la operación completa de unificar un tipo, y que la palabra «reunión» se refiere a esta operación en general, pero más particularmente a sus primeros estadios.

b) *División*

La división o *diairesis* está íntimamente conectada con la reunión, no sólo porque Platón insista en que las reuniones sin divisiones son peligrosas, sino también porque exige que las divisiones se hagan «por una juntura». Pero discernir donde caen las junturas es reunir los dos subtipos entre los cuales caen.

La operación de dividir por una juntura es contrapuesta brevemente en el *Fedro* (265 e) a «romper pedazos como un cocinero incompetente». Esto se amplía en el *Político*, donde se contrapone un fragmento o *meros* a un *eidos* o tipo. En este diálogo (*Político* 272) el Extranjero de Elea propone dos reglas para la división. La primera es que la división no ha de dejar en un lado una porción pequeña y en otro varias porciones, y que la división se debe hacer «con un *eidos*» (también *idea*). La segunda regla, o quizá consejo, es que se debe dividir un tipo en dos, «por la mitad», siendo la razón de ello que es más probable encontrar una *idea* si se cumple esto. El Extranjero ilustra brevemente su posición diciendo que no se debe dividir la humanidad de tal modo que por un lado le queden a uno los griegos y por otro la enorme y heterogénea clase de los bárbaros (no griegos); ni tampoco hay que dividir los números en 10.000 y el resto. Es mejor dividir los números en impares y pares, los hombres en machos y hembras (siendo estas divisiones «por la mitad»); el momento de dividir a los hombres en lidios, frigios, etc., no llega hasta que no sea posible ya hacer más divisiones tales que cada una de las porciones resultantes sea también un tipo.

El significado de esto es fácil de captar intuitivamente aunque esquive una enunciación formal. Depende de la vaga noción de *eidos* o clase arbitraria. La dificultad que nota el lector moderno en ella (como en la concepción aristotélica de las esencias que prefigura) es que desearíamos decir que ninguna clasificación es jamás arbitraria o no arbitraria como tal, sino sólo para un propósito dado. Una distinción que es importante en un contexto será arbitraria e irrelevante en otro. Esto nos recuerda el esqueleto ontológico en que se apoya esta discusión. Hay, para Platón, ciertas naturalezas o maneras de existencia, y todo lo que puede ser clasificado debe su determinación al hecho de que incorpora cierto complejo o sílaba de estas naturalezas.

¿Qué entiende el Extranjero por «dividir por el medio» y por qué piensa que es conveniente hacerlo? Una vez más está bastante claro intuitivamente lo que quiere decir. El punto importante no es que los miembros de las subclases resultantes sean igualmente numerosos, sino que las propiedades que los definen han de ser, por así decir, de igual peso, o de igual grado de especialidad, de manera que las dos subclases sean igualmente homogéneas. Así, uno tiene la sensación de que si la mitad de la población mundial fuera mahometana, una división en mahometanos y otros seguiría siendo como una división en griegos y

[illegible] sobre la base de que el segundo miembro de la división consistiría en lo que el Extranjero llama un grupo «incombinable e incongruente».

Por lo que se refiere a por qué piensa el Extranjero que es conveniente dividir de este modo pienso que la respuesta debe ser que cree que es una cuestión de hecho que una naturaleza común está modificada más a menudo por dos características específicas de igual peso que por otro número distinto de ellas. En efecto, subsiguientemente (287 b-c) concede[120] que a veces es imposible dividir en dos (esto es, es imposible llegar a dos subtipos auténticos mediante una dicotomía) y procede a dividir el tema que está tratando «en miembros, como en un sacrificio». (Así, por ejemplo, una división de las religiones en teísticas y no teísticas podría ser menos correcta que una división cuádruple en panteístas, monoteístas, politeístas y no teístas). Si Platón tenía alguna razón que ofrecer por la cual la realidad es tal que usualmente es correcta una dicotomía, no nos dijo cuál es.

En este estudio de la división he citado fragmentos del *Político* y he supuesto que lo que se llama división en ese diálogo es lo mismo que lo que se llama división en las descripciones generales de la dialéctica en el *Fedro* y el *Filebo*. Sin embargo esta suposición es discutible sobre la base de que la discusión del *Político* está conectada con una técnica de definición por dicotomía, y la relación entre esta técnica y la dialéctica no está clara. Será conveniente diferir un rato este problema particular, y decir aquí sólo que, sea cual sea la relación de la división dicotómica con la dialéctica, parece evidente que el consejo del extranjero acerca de la división tiene el objeto de decirnos en qué consiste dividir la realidad por sus junturas.

c) *La dialéctica como reunión y división*

Quedan por hacer dos observaciones sobre la reunión y la división tomadas en conjunto. La primera se refiere a la relación entre la reunión y la división por un lado y la compartición de tipos por otro, siendo ambas nociones tales que la dialéctica está íntimamente conectada con ellas. Hay una afinidad evidente entre la reunión y la división y la clasificación ordinaria o taxonomía. Esto está especialmente claro en el caso de la división en el *Sofista* y el *Político* donde ésta se estudia en el contexto de la definición por dicotomía, operación que sugiere naturalmente algo del estilo del reino animal contado en un texto de biología con una primera división en vertebrados e invertebrados y así sucesivamente. La anatomía de algo como la locura y el placer no es una operación estrictamente taxonómica, y la noción de género y especie se aplica aquí de manera menos directa. Sin embargo, se aplica lo bastante inteligiblemente (hay una evidente afinidad entre los dos tipos del caso); y si se dice que la posibilidad de realizar algunos de los dos tipos de clasificación se debe a la compartición de tipos, entonces la especie de compartición que interesa será la compartición de lo que podemos llamar inteligiblemente una «especie» en un «género». Por lo tanto, hasta ahora, considerar la dialéctica a) en términos de reunión y división y b) en términos de compartición de tipos será simplemente mirar la misma cosa desde dos puntos de vista diferente. Sin embargo, si la compartición de tipos incluye (como de hecho ocurre) relaciones entre propiedades que no tienen nada que ver con la relación género/especie, entonces parece seguirse que la compartición de tipos y la dialéctica concebidas como reunión y división estarán, en esa medida, cada una fuera del foco de la otra.

La segunda observación general que habría que hacer sobre la dialéctica concebida como reunión y división es que no hay ningún conflicto entre el énfasis en la división de estos últimos diálogos y el anterior énfasis en «conocer lo que es cada cosa». Esto se puede ilustrar con muchos fragmentos; tomemos un ejemplo del *Político*. En un pasaje ya mencionado (*Político* 284-5) el Extranjero hace una de esas observaciones de pasada que tanto gustaban a Platón. Esta vez la observación, en efecto, es que el comparativo griego es ambiguo, pues la misma palabra sirve para «demasiado P» y para «más P que»[121]. El tema que se discute es la palabra para «demasiado largo» o «más largo que», y la ambigüedad se desarrolla en términos de dos tipos de medida, uno de los cuales es comparar algo con una cantidad dada y el otro comparar algo con la cantidad correcta. Por supuesto, el primer tipo de medida produce resultados como «A es más largo que B», el segundo resultado como «A es demasiado largo». El Extranjero dice que «varias personas ingeniosas», que han dicho que se pueden medir todas las cosas, han confundido estos dos tipos de medición, y así (esto parece ser lo que quiere decir) han inferido burdamente que si es posible que un X sea demasiado P entonces debe haber un grado normal de P-idad, siendo más P que éste lo que es demasiado P. Así (por adaptar el ejemplo del Extranjero) lo que hace a un discurso demasiado largo es ser más largo de lo que es necesario para su propósito, no ser más largo que cierta medida dada que es la longitud correcta para un discurso. A menos que nos demos cuenta de que en algunas comparaciones uno de los términos es la cantidad determinada por el contexto *to metrion* o «lo moderado», postularemos en estas comparaciones una cantidad normal de manera que lo que es demasiado P pueda ser más P que esta constante postulada. A las «personas ingeniosas» que no ven esto les lee el Extranjero la lección de la reunión y la división de la cual hemos citado la metáfora de la «valla», acusándolas de falta de práctica en dividir en tipos.

Mi propósito al citar esto es argumentar que las «personas ingeniosas» podrían igualmente haber sido acusadas, según el espíritu de los diálogos anteriores, de «no conocer lo que es la medición», o, como

ahora, de «no ser capaces de dividir la medición en tipos». Pues difícilmente puede ver una persona qué tipos de medición hay si no se pregunta qué clase de actividad es medir, y difícilmente verá qué clase de actividad es sin al menos estar en buena posición para ver que es una actividad heterogénea (pues tendrá que ver que la medición es comparación, y esto sugerirá que la naturaleza del otro término de la comparación puede suponer una diferencia importante). No puedo dividir en sus tipos algo que no entiendo, y no puedo llegar a entender algo sin tener indicios de la posición de sus junturas. Por lo tanto, el nuevo énfasis en la importancia de la división suplementa pero no suplanta el viejo énfasis en «conocer lo que es cada cosa». La razón de este cambio de énfasis es que Platón ha visto que la falacia de Protarco es una fecunda fuente de error en filosofía, y alega la importancia de la división como defensa contra ella.

C) *La dialéctica y las letras y sílabas de la realidad*

i) Introducción

En la sección anterior estudiamos la dialéctica en términos de la falacia de Protarco, y por consiguiente en términos de la reunión y división. En esta sección la vamos a estudiar en términos de un tema que tiene igual relevancia en los últimos diálogos, la metáfora de las letras y las sílabas de la realidad.

Estos dos temas están estrechamente conectados. Ya he indicado la conexión de una manera cuando dije que la persona que ha reunido un tipo, incluso hasta el grado de vallarlo con su naturaleza común, puede quizá haber captado la naturaleza común sólo *como una sílaba* que sin embargo no puede deletrear. La conexión también se puede indicar del modo siguiente. La falacia de Protarco induce engañosamente a una persona a suponer que B es Q porque A es Q y porque A y B son similares en ser P; es decir, lleva a una persona a predicar de una clase como un todo algo que sólo es verdaderamente predicable de parte de la clase[122]. Como dice Sócrates en el *Filebo* (13 a 7 y ss.) el delito de Protarco es claramente «predicar de una clase heterogénea una expresión que no es sinónima del» predicado de clase. La falacia de Protarco adquiere de hecho importancia cuando una persona trata de hacer un juicio sintético sobre una clase como un todo: por ejemplo, el juicio sintético de que el placer es bueno. En los diálogos anteriores, por ejemplo el *Menón*, recordamos que Sócrates acostumbraba insistir en que es peligroso hacer juicios sintéticos de esta especie hasta no poder ofrecer una definición analítica. «No hagas juicios sobre P hasta no saber qué es» era su consejo de entonces; «no hagas juicios sintéticos sobre P hasta no haberlo dividido en sus tipos» es su consejo de ahora. Acabamos de ver, en el ejemplo del *Político* sobre la medición, que estos dos

consejos no están en conflicto. Sin embargo, tal como están enunciados son precauciones negativas. En el primer consejo había un lado positivo[123], pues se suponía que mediante la inspección de la propiedad de clase era posible decidir qué juicios sintéticos son verdaderos de la clase en su totalidad. Así, si se ve que la virtud es un tipo de conocimiento sería al menos razonable concluir que se puede enseñar. Este era el lado positivo del primer consejo, y me parece que su contrapartida en los diálogos posteriores es la noción de deletrear una sílaba; haciendo esto conocemos qué juicios sintéticos son verdaderos de la clase en su totalidad. En consecuencia, la relación entre la división por un lado y el deletreo por otro es que hemos de dividir para resistir las tentaciones protárquicas de hacer juicios sintéticos falsos, pero que hemos de deletrear para conocer qué juicios sintéticos son verdaderos.

No quisiera decir sencillamente que Platón era consciente de que era ésta la relación entre los dos temas, pues nunca estudió esta relación. En algunos lugares sobre todo pone el acento en una recomendación, en otros lugares sobre la otra. El *Filebo* se dedica exclusivamente a la división, el *Político* al deletreo. Posiblemente la razón de esto sea que el deletreo se puede subsumir bajo la división, pero con la importante diferencia de que el deletreo es división *desde*, mientras que la división ordinaria es división *en*. Así, deletrear el placer es llegar a él por subdivisión de una naturaleza más general (si hay alguna en este caso); mientras que dividirlo en el sentido ordinario es llegar a sus subtipos mediante subdivisión del placer mismo. Volveremos a este punto cuando sepamos más cosas del deletreo; entretanto, si parece que Platón no distinguió claramente estos dos temas, ésta puede ser la razón.

ii) *Letras y sílabas en el* Cratilo

El *Cratilo* (421 y ss.) proporciona probablemente el primer[124] ejemplo del uso de la metáfora de las letras y las sílabas. Se ha preparado el camino a esta metáfora usando la palabra *stoijeion* para «elemento» y «letra». El tema del *Cratilo* es la relación entre lenguaje y realidad, y la teoría con que se juega es que una palabra ha de describir su referente; es decir, la interpretación natural del significado de la palabra (su *rêma*, o lo que dice) ha de implicar una teoría verdadera acerca de las cosas para las cuales se usa, igual que «rompeolas» implica verdaderamente que los rompeolas rompen las olas. Pero si se sigue esta línea de pensamiento pronto se llegará a palabras básicas (Sócrates usa la expresión *stoijeion* para éstas igual que para las letras) tales como «olas» y «romper» en nuestro ejemplo, que no se pueden fragmentar en palabras componentes. Estas sólo se pueden fragmentar en letras, y así la teoría pasa a sugerir que ciertas letras «imitan» o tienen una afinidad natural con ciertas realidades básicas. Así, por ejemplo, la letra *r* podría «imitar» el movimiento, y una palabra primitiva con *r* podría referirse al tipo de movi-

miento indicado por sus otras letras. Desde luego Platón se da perfecta cuenta de que de hecho los lenguajes no están construidos de este modo; lo que está explorando es la sugerencia de que podría ser una buena idea que lo estuvieran. Si lo estuvieran, entonces, un lenguaje bien construido reflejaría la estructura de la realidad suponiendo que exista en la realidad algo que corresponda a las letras a partir de las cuales se construyen las palabras. Esto tendría que ser naturalezas muy generales como el movimiento, el cambio, el reposo, etc., a partir de las cuales se pudieran construir de algún modo los universales complejos ordinarios. Supuesto que hubiera tales letras en la realidad, la tarea de construir el lenguaje, según este punto de vista, sería doble. Primero el constructor del lenguaje tendría que clasificar su material —los sonidos disponibles— en sus tipos (vocales, mudas y consonantes, y cada una de estas tres clases en sus letras componentes); en segundo término tendría que clasificar las realidades que se han de nombrar mirando si hay «letras» o elementos en la realidad a los cuales haya que retrotraer todo, y si los hay, en qué tipos se han de clasificar (424 d; he parafraseado aproximadamente porque no estoy seguro de cómo hay que leer el texto de detalle o cómo hay que entenderlo).

Las opiniones de Platón sobre la construcción del lenguaje no nos interesan aquí[125]. Ciertamente no piensa que los lenguajes *estén* construidos de este modo, y se podría argumentar que tampoco se compromete con la parte ontológica de la teoría, con la idea de que hay letras de la realidad. Quizá la descripción correcta de esto sea decir que aunque no se afirma esta idea tampoco se critica, y se trata como una suposición natural. Con respecto al modo como se combinarían las letras ontológicas (de haberlas) para formar sílabas ontológicas, no se dice nada preciso. Sin embargo éste es uno de los innumerables ejemplos que ofrece el diálogo de un complejo y sus elementos: se sugiere que la palabra *historia* o «investigación» se podría derivar de *histanai* «confinar» y *roê* «flujo», de manera que la investigación sería lo que confina el flujo del pensamiento. Los ejemplos del diálogo se dan con un espíritu frívolo y no se les puede conceder peso alguno, pero por si acaso podemos advertir que la relación entre los elementos de este complejo particular no es la relación entre un carácter genérico y uno específico (como por ejemplo la animalidad y la racionalidad en el hombre o animal racional). La investigación no es la especie confinada del flujo (ni al revés) sino el confinador del flujo.

iii) *Letras y sílabas en el* Teeteto

Hemos visto en un capítulo anterior[126] que la metáfora de las letras y las sílabas aparece en la parte del *Teeteto* llamada comúnmente Sueño de Sócrates. Vimos que hay una interpretación de este pasaje de acuerdo con la cual las letras son universales. Esto pondría en línea el uso de la metáfora en el *Teeteto* con su uso en otros diálogos posteriores. Sin embargo hemos preferido otra interpretación. Si nos hemos equivocado al hacerlo entonces el *Teeteto* contribuye a la opinión esbozada en el *Cratilo* con la observación adicional de que no se pueden definir las letras en la realidad. Este es un pensamiento natural (en efecto, si se identifica la definición con la resolución en componentes es casi un pensamiento inevitable) y tal que bien se le pudo haber ocurrido a Platón. Por otro lado, si pensó que había ciertos universales indefinibles sería un poco raro que no lo hubiera dicho, excepto en este pasaje y bastante oblicuamente; y no creo que lo dijera aquí. Pero lo dijera o no, se podría argumentar que debería haberlo dicho, o, en otras palabras, que la doctrina de que las letras son indefinibles es un corolario de la noción de que hay letras y sílabas. Esto me parece erróneo. La doctrina de que las letras son indefinibles se podría haber evitado de dos formas. Se podría decir que la definición y el deletreo no son, o no siempre son, lo mismo. O se podría decir que nada es una letra en cuanto que tal, sino sólo con respecto a una sílaba dada. Se podría dar cuenta de cualquier universal en términos de los demás, y hacer esto es descomponerlo en sus letras. Esto erosionaría la adecuación de la metáfora, pero parece una opinión posible. El hecho de que el *Sofista* se aproxime a ofrecer una definición de existencia (247 e 3) se podría quizá usar para sugerir que de algún modo Platón eludió la opinión de que hay naturales indefinibles.

Posiblemente, pues, el *Teeteto* contribuya a la opinión de que no se puede dar cuenta de las letras de la realidad, sugiriendo con ello que «dar cuenta de» y «deletrear» significan lo mismo. Sin embargo no acepto esta interpretación.

iv) *Letras y sílabas en el* Político

Las letras y las sílabas se mencionan en el *Sofista*, pero el *Sofista* es tan difícil que habrá de recibir una atención individual. De momento lo pasaré por alto y continuaré con su sucesor, el *Político*. Las letras y las sílabas aparecen en este diálogo en un importante pasaje que empieza en 277.

El contexto general del diálogo es que están preguntando qué es un político o gobernante para poder (según el espíritu del *Menón*) decir cómo se ha de conducir, si ha de estar sujeto a la ley, etc. Los intentos de definir el político por el método de la definición dicotómica han fracasado y el Extranjero prueba una nueva aproximación, la de usar un *paradeigma* o paralelo ilustrativo[127]. Cualquier tema importante, dice, se explica mejor con la ayuda de un *paradeigma;* pues se afirma de todos nosotros que entendemos todo en una especie de sueño, y no de modo por completo despierto. Luego pasa a explicar lo que entiende por *paradeigma* dando lo que llama un *paradeigma* de un *paradeigma*. Al enseñar a un niño a leer le capacitamos para captar las sílabas difíciles colocando al lado de la sílaba difícil varias fáciles en que aparezcan las mismas letras.

Se ha llevado a cabo una ilustración o *paradeigma* cuando se ha llevado al niño a identificar la misma letra en dos contextos diferentes y así se le ha capacitado para que se las arregle con ella en uno difícil.

Así como los niños no pueden leer ciertas sílabas aunque sepan todas las letras, de igual manera, se dice, entendemos las letras de todas las cosas en ciertas combinaciones pero no en otras. Por consiguiente, al tratar de entender algo difícil como la naturaleza del gobierno sería buen consejo que procediéramos mirando primero un paralelo trivial. Como paralelo trivial el Extranjero (se supone que por una percepción intuitiva de su analogía) toma la hilatura. En el curso de una discusión pretendidamente graciosa pero en realidad aburrida, logra encontrar varias relaciones generales que se dan en el hilado y también en el gobierno. Así:

1. Hilar es *uno* de los ejercicios que se ocupan de la lana; gobernar es *uno* de los ejercicios que se ocupan de los hombres.
2. Hilar no es un ejercicio autosuficiente, pues sus herramientas son fabricadas por profesiones *subordinadas;* gobernar también tiene sus actividades *subordinadas.*
3. Hilar *combina* materiales que tienen propiedades *diferentes* (los hilos fuertes en una dirección y los blandos en otra) para formar una *unidad;* el gobernador también *combina* hombres de temperamentos *diferentes* en una *unidad.*

Expuesto con más generalidad, se puede distinguir un ejercicio de los ejercicios que hacen cosas diferentes a los mismos materiales; se puede distinguir un ejercicio de los ejercicios auxiliares de fabricación de herramientas; y se pueden clasificar los ejercicios como ejercicios de combinación, ejercicios de separación, etc.

Puesto que son éstos los rasgos generales que son comunes al paralelo fácil y a la sílaba difícil, se puede suponer que éstas son, al menos entre otras, las letras. Por lo tanto, propiedades como *tener actividades secundarias* o *ser una actividad combinatoria* parecen ser letras típicas y supongo que también *hombres* y *lana* son letras o conjuntos de letras.

El uso del símil favorito de Platón del sueño al comienzo del pasaje provoca la idea de la contraposición entre definición clara y borrosa. El hombre que «conoce perfectamente bien» qué es gobernar, pero no puede «dar cuenta de ello» es como el hombre cuyos objetos del sueño son borrosos. Lo que necesita hacer es enfocar la imagen, y esto es lo que le ayuda a hacer el *paradeigma.* Hay que observar que el Extranjero sugiere (278 c-e) que podemos leer *todas* las letras de la realidad en sílabas sencillas, y arguye que si no pudiéramos nunca podríamos progresar de la creencia falsa a la comprensión. La perplejidad filosófica es una visión confusa de una entidad compleja. Se alcanza la claridad identificando los miembros del complejo, y esto se puede hacer reconociéndolos en alguna ordenación simple. Nunca hay un elemento extraño que aprender, sino solo una complejidad que hay que desenredar.

Es evidente lo cerca que cae este tratamiento de las letras y las sílabas de la doctrina del *Menón* y otros diálogos antiguos. Por ejemplo, sería fácil encajar en esta discusión la doctrina de la reminiscencia, diciendo que la razon por la cual las letras nos son familiares es que las recordamos. También se ha de recordar que la razón por la cual el Extranjero desea poder deletrear la sílaba del gobernar es que entonces podrá decidir qué juicios sintéticos se pueden hacer sobre ello. De este modo, deletrear una sílaba parece representar el papel representado en diálogos anteriores por dar cuenta o decir lo que es algo. Dar cuenta *es* deletrear una sílaba y no hay que darle vueltas a la cosa. La metáfora de las letras y las sílabas, al menos en este lugar, es una nueva presentación del viejo tema de la definición socrática.

«Gobernar es el ejercicio que combina hombres de diferente carácter en una unidad». El *Político* sugiere que ésta o alguna de este estilo es la manera de deletrear el gobierno. ¿De qué modo nos dice esto qué juicios sintéticos hacer sobre el gobierno? Más o menos así. Gobernar es un *arte;* el verdadero gobernante, por lo tanto, *conocerá* su oficio; por lo tanto es irrazonable subordinarlo a la ley (pues, ¿qué hombre hábil permitirá que sus manos sean atadas por reglas?). Es un arte de *combinación;* el verdadero gobernante tiene *diferentes* materiales y usará sus diferentes propiedades para dar fuerza y cohesión al todo. Estos materiales son *hombres* a los cuales se puede apelar a un nivel racional y manipular al nivel animal; etc. (Esto se aproxima bastante a las páginas finales del diálogo). A partir de esto podemos ver que no hay que pensar que se puedan *leer* en las letras del gobernar los juicios sintéticos verdaderos. Deletrear no es un proceso mágico. Sugiere analogías, pero uno tiene que pensar para decidir cómo se aplican. Es una condición necesaria de los juicios rectos, pero no es una máquina para evitarlos. Platón *nunca* creyó en máquinas de este estilo.

v) *La relación entre el deletreo y la reunión y división*

«Gobernar es el ejercicio que combina hombres de carácter diferente en una unidad». Para llegar a este deletreo debemos ver primeramente que gobernar, propiamente hablando, es un ejercicio, arte o habilidad. A continuación hemos de ver que en particular es un arte de combinación, y luego que es un arte de combinar hombres, y luego que es un arte de combinar diferentes tipos de hombres en una unidad cohesiva. Hacer esto es subsumir gobernar bajo el género arte, y descubrir su *differentia* dentro del género dividiendo el género en sus tipos, subdividiendo a su vez los tipos apropiados y repitiendo este proceso hasta haber deletreado la sílaba. De esta manera es evidente que al menos un modo de deletrear una sílaba es definirla *per genus et differentiam,* y que lo que uno hace es identificar el género y luego descender hasta la sílaba a definir a través del proceso de división que hemos descrito.

vi) *La relación entre el deletreo y la definición dicotómica*

También está claro que si deletrear es el tipo de proceso que hemos descrito, entonces se conforma a las reglas de la definición dicotómica dadas en el *Sofista* y el *Político*. La técnica de la definición dicotómica la introduce el Extranjero al comienzo del *Sofista* (218 c). Desean «descubrir» (esto es, definir en el sentido socrático) al sofista o la sofística; y es importante que todos los participantes en la conversación usen la palabra para referirse al mismo hombre. Para asegurarse de esto, el Extranjero propone usar cierta técnica *(mezodos)* que propone poner primero en práctica sobre algo que es más fácil de descubrir que la sofística. El ejemplo elegido es cierto tipo de pesca.

Primero se está de acuerdo en que el pescador es un hombre hábil: se subsume la pesca bajo el género habilidad. Luego se dividen las habilidades en adquisitivas y creativas, y se está de acuerdo en que la pesca es una habilidad adquisitiva. Luego se dividen las habilidades adquisitivas en aquéllas que capturan y aquéllas que cuidan su presa, y se está de acuerdo en que la pesca cae bajo el primero de esos encabezamientos. Hasta ahora el pescador es adquisidor hábil de presas que no desean serlo. Mediante una serie de dicotomías subsiguientes del mismo tipo se alcanza una definición precisa de la forma apropiada de pesca. Ya no podría haber ninguna duda, en un estudio del *aspalieutês*, de a quién se estaba estudiando exactamente. Ha sido «retrotraído».

El Extranjero vuelve ahora la técnica sobre el sofista. De hecho la usa cinco veces para producir cinco definiciones diferentes (o quizá tuviéramos que decir cuatro, pues la tercera es una modificación menor de la segunda). De acuerdo con la primera definición el sofista es un cazador hábil de animales domésticos por persuasión en privado para lograr una paga. De acuerdo con la segunda es (aproximadamente) alguien hábil en vender alimento espiritual mediante la instrucción en la virtud. De acuerdo con la última definición es alguien hábil en separar lo mejor de lo peor en el alma (etc., etc.); pero el Extranjero está preocupado con esta última definición y teme que en realidad quizá sea una definición del filósofo.

El lector habrá encontrado un aire irónico en estas definiciones. El aire irónico se hace más fuerte cuando se reintroduce la técnica al comienzo del *Político*. Aquí se define al legislador como un conductor hábil de bípedos implumes gregarios. (Esta es una versión abreviada de la definición; si se desarrollara por entero habría dos o tres versiones completas de acuerdo con el modo como se identifican los bípedos). En el curso de alcanzar esta definición se rozan varias lecciones. Así, se sale al paso de un intento de división de los animales en hombres y brutos con la réplica (que hemos citado) de que siempre se ha de dividir por el medio. También, más adelante, cuando se han definido los animales en cuestión como acornes, de pie con uñas e incapaces de generación cruzada, el Extranjero se detiene a observar que hasta ahora satisfacen la definición los gobernantes y los cuidadores de cerdos, y que esto muestra que su técnica no toma en cuenta el prestigio de los objetos sobre los cuales se aplica. Su intención es decir la verdad (266 d). Sin embargo, por desgracia, no logra su objetivo, pues «conductores hábiles de bípedos implumes» no define a los políticos, sino a los legisladores divinos de la edad de oro mítica. No es que el rebaño de que se ocupan los legisladores haya sido identificado torpemente (como se podría haber pensado), sino que los legisladores bajo las condiciones modernas no son conductores.

Se podría haber pensado que este fallo desacreditaría la técnica, pero aparece de nuevo bastante posteriormente. Pues cuando se introduce el *paradeigma* de la hilatura se usa la técnica para definir el hilar, y ella, o algo parecido, hace apariciones esporádicas cuando se efectúa la aplicación del paralelo.

En castellano puro, todo esto parece muy estúpido. Por ejemplo, uno desea preguntar por qué se concede que una división de los animales en cornúpetas y no cornúpetas es una división por el medio, mientras que una división en racionales e irracionales aparentemente no. Sin duda, la conducción de animales con cuernos es diferente de la de animales sin cuernos: esa es la razón de que se desmoche el ganado. Pero la diferencia es mucho menor que la que separa conducir animales racionales de conducir animales irracionales. Que sus bípedos sean implumes sin duda impide que confundamos al legislador con el granjero, pero escasamente ilumina la naturaleza del gobierno.

¿Cuál es el supuesto propósito de esta técnica? ¿Está ideada para identificar sus objetos o para iluminarlos? En el *Sofista* se introduce oficialmente como método para identificar un objeto. Pero si realmente se entiende como un método de identificación, entonces el consejo del Extranjero en el *Político* de dividir en tipos y por el medio es innecesario. «Los objetos representados por un cuadro en el juego de los barquitos» identifica a los submarinos, pero estoy seguro de que esta definición no satisface las reglas del Extranjero. Tampoco se usa la técnica como método de identificación. La persona que no conociera a qué se refiere la palabra «sofista» estaría más a oscuras, y no menos, al final de las definiciones del *Sofista*. La técnica se usa de hecho para proyectar luz (irónica en gran medida) sobre los objetos definidos.

Se podría preguntar por otra parte si la técnica está ideada para asistir a uno en el *descubrimiento* de una definición correcta (sea lo que sea esto) o en la *exposición* de ella. Si está diseñada como técnica de descubrimiento, entonces me parece mala, y parece propósito de Platón mostrar que es mala: pues parece que cuando uno desea definir al sofista o al legislador se puede uno encontrar con que la técnica le ha llevado a definir al filósofo o al semidiós.

Me parece que lo siguiente es verdad. Platón usa esta técnica *como si estuviera ideada* para iluminar la cosa definida, pero no la usa *para*

iluminar la cosa definida. Tanto en el *Sofista* como en el *Político*, cuando quiere poner manos a la cuestión seria, deja de lado la técnica. En el *Sofista* (232 a, b), el Extranjero tiene que lamentar al final que no han acertado con la naturaleza esencial del sofista y han de indagar directamente lo que es. En el *Político*, aunque la técnica desempeña un papel en el desarrollo del paralelo entre hilar y legislar, la luz se encuentra insistiendo en este paralelo. También, aunque la técnica se presenta como si fuera una técnica de descubrimiento, claramente no se la usa como si lo fuera, pues el Extranjero no podría proceder como lo hace a menos que conociera hacia dónde iba. Por lo tanto, da la impresión de que se le está haciendo andar a alguien, alguien (real o posible) que pensara que tal técnica se podría usar como instrumento en el descubrimiento filosófico. Sin embargo, al mismo tiempo hay un lado más constructivo en el tratamiento que hace Platón de la técnica. Pues si sólo se considera como un método de exposición, entonces tiene sentido. Pues si uno se adhiere a las reglas del Extranjero, y es sensible acerca de qué puede contarse entre las divisiones por el medio, entonces el *resultado* de una definición por dicotomía es de hecho el deletreo de una sílaba. El *proceso* está lejos de ser infalible, y parece parte del propósito de Platón señalar esto; pero si se conduce hábilmente, entonces la forma que toma el resultado es la forma de una definición correcta en la cual primero se subsume algo bajo su género y luego se deletrea mediante un proceso de división hasta llegar a alcanzarlo. Sospecho que se hace que el Extranjero practique el método y alcance respuestas erróneas porque el propósito de Platón es simultáneamente ilustrar la forma que toma la división y mostrar que el mero conocimiento de la forma no proporciona habilidad en la actividad de dividir.

La habilidad en dividir dependerá en gran medida, por supuesto, de una idea bastante precisa de la naturaleza de la cosa a definir, pero también dependerá de poseer una colección de divisiones ya hechas. «Las habilidades se pueden dividir en creativas y adquisitivas». «Las constituciones se pueden dividir en...»; el Extranjero se saca proposiciones de este estilo de la manga, y uno tiene la sensación de que ya se ha pensado antes todo esto. Hay algunos indicios[128] de que la Academia manufacturaba divisiones de este tipo, se supone que para que sus discípulos tuvieran un sistema archivado dispuesto para definir cualquier cosa. Posiblemente se pretende que inferamos la deseabilidad de tal sistema archivado del uso que hace del suyo el Extranjero. Pero estoy seguro de que también se intenta que veamos que no puede sustituir al pensamiento.

La conclusión es que lo que se dice sobre la definición dicotómica se dice en serio aunque los ejemplos se lleven de modo que se muestre que como artificio es falible (y para lanzar algunas pullas a los gobernantes y a los sofistas). Por lo tanto podemos entender tranquilamente que el consejo del Extranjero sobre la división, dado el contexto de la definición dicotómida, se aplica a la división como componente de la dialéctica.

vii) *Un problema general concerniente a la metáfora de las letras y las sílabas*

Un cirujano es hábil en cortar materia animal viviente. Esto le hace parecer emparentado con el carpintero, que es hábil en cortar materia vegetal muerta. Por otro lado, un cirujano es hábil en curar enfermedades haciendo en el cuerpo las modificaciones apropiadas mediante el empleo de las manos y de herramientas. Esto hace que un cirujano se parezca menos a un carpintero y más a un médico. De acuerdo con la primera definición el cirujano es como el carpintero, salvo porque corta cosas diferentes; de acuerdo con la segunda definición un cirujano es como un médico, salvo porque cura de formas diferentes. Parece posible deletrear una sílaba de varias maneras y al hacerlo colocarla bajo luces diferentes. Tanto es así que el Extranjero hace parecer a su sofista ahora un cazador, ahora un tipo de mercader, ahora una especie de psiquiatra.

Esto suscita la siguiente pregunta: ¿Hay *un modo correcto* de deletrear una sílaba dada? En uno de los lados de la metáfora, desde luego, lo hay. La ortografía griega, por lo que sabemos, estaba bastante bien establecida en los tiempos de Platón, y P l a t ô n era el único modo correcto de deletrear el nombre de Platón. ¿Se pretende que llevemos este rasgo del deletreo literal a su contrapartida metafórica?

Se pueden proponer dos opiniones extremas. Según una de ellas, una naturaleza compleja o sílaba es lo que es porque es un complejo de tales letras precisas, igual que un compuesto químico es lo que es porque resulta de tales elementos en tal proporción. Así, la naturaleza compleja de la humanidad sería lo que es simplemente porque es animalidad modificada por la racionalidad (o lo que sea en realidad). Esta opinión tiene la ventaja de mantener paralela la metáfora: pues «gato» se deletrea *g a t o* debido al valor fonético de las letras.

La otra opinión extrema es que esta parte de la metáfora hay que darla completamente de lado. Deletrear naturalezas complejas no tiene nada que ver con discernir los factores cuya interacción hace que la naturaleza compleja sea lo que es. Deletrear naturalezas complejas es simplemente un método mediante el cual o identificamos la cosa a estudiar o proyectamos luz sobre ella o ambas cosas. Puesto que hay muchos modos según los cuales poder identificar una cosa dada, y con frecuencia varias luces bajo las cuales es útil colocarla, no hay un modo correcto de deletrear una sílaba dada. Al fin y al cabo los cirujanos y los carpinteros tienen problemas comunes, igual que los cirujanos y los médicos, y no entenderemos todo lo relativo a los cirujanos si no establecemos todas las relaciones de este tipo que podamos. Las letras de una sílaba ontológica no *causan que sea* la sílaba que es; no son factores constituyentes. Más bien son factores identificatorios porque sirven para identificar la sílaba y

para sugerir comparaciones con otras sílabas que se pueden deletrear de manera que compartan algunas letras.

Esto, desde luego, está relacionado con la postura que adoptemos acerca de la relación entre la definición dicotómatica y el deletreo. Si hay un modo correcto de deletrear una sílaba, a saber, el que proporciona sus factores constituyentes, entonces (si la definición dicotómica es un intento de deletreo) todos o la mayoría de los deletreos que el Extranjero hace del sofista han de estar equivocados. También lo ha de estar su deletreo de los hombres como bípedos implumes, y como bípedos de pies con uñas... gregarios; pues es difícil creer que estas letras se hayan combinado para hacer ser lo que es a la naturaleza humana. Sin duda, nuestra falta de plumas y nuestra postura erecta han tenido algo que ver para hacer de nosotros lo que somos; pero la inteligencia ha hecho más. Así, si adoptamos la opinión de que sólo hay un modo correcto de deletrear una sílaba, y también la opinión de que el Extranjero en sus definiciones dicotómicas trataba de deletrear sílabas, no sólo habremos de concluir que la técnica es falible, sino que la usaba muy mal.

Esta conclusión es completamente factible. Como hemos visto, de hecho no hace uso de sus deletreos excepto para ofrecerlos como ilustraciones de un método mediante el cual se debería poder hacer algo que él en realidad no hace. También se inclina uno a apoyar esta conclusión sobre la base de que es difícil evitarla sin dar al traste con la idea de que sólo hay un modo correcto de deletrear una sílaba; pues es difícil cortar la cadena que une el deletreo y la definición dicotómica. La idea de que sólo hay un modo correcto de deletrear una sílaba es difícil de abandonar si se recuerda que todo el asunto se presenta como parte de la dialéctica, y «dialéctica» parece significar método filosófico. Pero a menos que Platón haya abandonado la opinión de que las cosas son como son debido a las propiedades universales que incorporan, ciertamente el método filosófico seguirá consistiendo en el intento de ver claramente las propiedades universales cuya presencia en una clase dada de cosas *les hace ser lo que son*. Pero eso significa que el objetivo del método filosófico es el descubrimiento del *único método correcto* de deletrear una sílaba.

Tampoco es completamente implausible la opinión del «compuesto químico» (es decir, la opinión de que una sílaba dada debe su naturaleza a las naturalezas de las letras de las cuales es función). Si recordamos la estructura del *Timeo* parece razonable decir que la naturaleza humana es animalidad modificada por racionalidad, dado que esta especificación es la que se ha de realizar en los materiales dados. La ecuación

«Humanidad = animalidad X racionalidad X los materiales dados»

parece una presentación razonable de las opiniones de Platón.

Pero hay algo que decir en favor del lado contrario. Lo que Platón tiene ahora que decir sobre la dialéctica está dominado por la sombra de la falacia de Protarco. Si vemos vagamente que el amor es locura condenaremos el noviazgo, y pueden suscitarse disputas sin conclusión entre Lisias que piensa que un tipo de amor es un tipo de locura y Sócrates que piensa que otro tipo de amor es otro tipo de locura. Antes de empezar a discutir hemos de decidir *qué* tipo de amor y *qué* tipo de locura. La identificación es vital, no importa cómo se identifique el objeto. Cualquier deletreo que señale exactamente la sílaba servirá.

No sé cómo resolver esta cuestión. Quizá pueda servir lo siguiente. Platón no está hablando muy en serio de la definición dicotómica y no tiene muy claro cómo hay que tomar la metáfora del deletreo. Él supone que los buenos filósofos procederán por imaginación y discernimiento, y los filósofos malos no pueden ser convertidos en buenos mediante alguna técnica. Tiene presentes dos ideas. La primera es que toda naturaleza compleja está constituida por ciertos factores más simples cuya interacción le hace ser lo que es, y que no podemos hacer juicios sintéticos sobre un tipo dado sin averiguar cuáles son aquellos en su caso. La segunda es simplemente que es vital aislar el objeto a discutir. Ambas apuntan hacia la definición de algún tipo, es decir, una especie de subsunción bajo un género complementada por la expresión de una *differentia*. En la perspectiva de la primera idea importa cómo se efectúe la definición; en la perspectiva de la segunda sólo importa que la definición identifique de modo único. Él no tiene muy claro que haya esta diferencia, y no toma muy en serio los ejemplos que ofrece porque en realidad no cree en técnicas. Cuando ofrece definiciones identificatorias, que no han de ser definiciones correctas «esenciales», da mucho lugar a la ironía; hace uso de ella, y al hacerlo olvida que el lector quedará confundido por la rareza de los ejemplos si hay que considerarlos como definiciones esenciales. Sólo estoy razonablemente seguro de la posición general expresada por este párrafo, que se puede describir como sigue. En lo que Platón dice de las letras y las sílabas hay un aspecto ontológico, y por tanto también lo hay en lo que dice de la definición por dicotomía. Pero también hay un aspecto puramente lógico (al fin y al cabo la definición dicotómica se introduce oficialmente como técnica para fijar la referencia de una palabra); y Platón está confundiendo, y probablemente tiene confusa, la relación entre estos dos aspectos.

D) *Conclusión de este examen de las relaciones entre universales*

El principio de la definición socrática siempre había implicado que entre los universales existe algún tipo de relaciones. Pues la definición socrática se puede considerar como la detección de los elementos de un complejo. Sin embargo no tiene por qué ser considerada así necesariamente. El modelo de un complejo y sus elementos no es el único disponible. Se podría hacer uso de un modelo geográfico. Tomemos, por ejemplo, dos definiciones de la figura que se dan en el *Menón* (75)[129]: «La figura es aquello invariablemente concomitante con el color» y «La figura

es el límite de un sólido». Podríamos entender que estas definiciones nos dicen dónde cae, por así decir, la figura con respecto al color y la solidez. Puesto que ninguna de éstas es exactamente una definición *per genus et differentiam* el modelo geográfico se adecuaría mejor que el modelo de un complejo y sus elementos; pues difícilmente se puede decir que el color sea un elemento de la forma. En la medida en que Platón tuvo la impresión de que no se podían mezclar los universales, estoy dispuesto a decir que habría tenido la impresión de que el modelo geográfico es mejor que el otro como tratamiento de la definición; pues seguramente habría pensado que hay algo desagradablemente próximo a la mezcla cuando se dice que P es la versión Q de R.

Tan pronto como se reconcilió con la idea de mezcla debieron desaparecer las dudas de este tipo, y el modelo del complejo y sus elementos, o de definición *per genus et defferentiam,* debió convertirse en el más natural. La insistencia en la definición dicotómica sugiere que tuvo lugar algo de este estilo, aunque ya hemos visto una razón para dudar de que Platón alcanzara la conclusión de que hay *summa genera* que no se pueden definir. Por lo tanto, no debemos decir que Platón sostuvo que la definición *es per genus et differentiam,* sino sólo que vino a considerarla de este modo.

Así pues, levantar las inhibiciones que había en torno a la mezcla pudo haber conducido a la cristalización de cierta imagen de la naturaleza de la definición. Esto estaría en consonancia con un interés por la clasificación en el sentido de taxonomía del mundo natural. Hay datos de que la clasificación era uno de los intereses de la Academia. También me he referido a esto en conexión con las «divisiones». También hay un fragmento cómico que representa al joven de la Academia tratando, bajo la mirada benévola de Platón, de clasificar un calabacín. El interés por la clasificación podría tender a entrar en conflicto con la opinión de que la definición correcta ha de dar indicios de cuáles son los juicios sintéticos que se pueden hacer sobre un tipo. Cualquier jardinero al que le hayan molestado los cambios en los nombres botánicos estará de acuerdo en que la clasificación y la iluminación no siempre van parejas. Sin embargo la iluminación no viene particularmente a cuento en conexión con universales como la calabaci-idad. Es cuando el modelo taxonómico entra en la esfera de los universales «discutibles», o interesantes filosóficamente, tales como el placer, cuando pueden entrar en conflicto el interés por la clasificación y la búsqueda de iluminación. Cuanto más se tenga la impresión de que el propósito de la clasificación en estos terrenos es evitar confusiones generadas por la falacia de Protarco, más probable es que el interés por iluminar caiga en el olvido.

Encontramos, pues, tres motivos en los escritos que hemos examinado. Hay un antiguo interés en la iluminación que se obtiene de una definición esencial correcta. Hay una nueva insistencia en la importancia de distinguir una versión de un tipo dado de otra. Finalmente hay un nuevo interés en la clasificación por sí misma. En la medida en que estos

escritos poseen rasgos confundentes, probablemente sea responsable de ellos un equilibrio inestable entre estos tres intereses.

V. EL *SOFISTA*

A) *Introducción*

La doctrina del *Sofista* guarda continuidad con la que hemos estado examinando. El hecho de que yo haya relegado al *Sofista* a una sección para él sólo no debe dar la impresión contraria. He concedido al *Sofista* una sección propia en parte porque es muy difícil y en parte porque añade algo a la doctrina esbozada en el *Cratilo* y común al *Fedro,* el *Político* y el *Filebo.* Este material adicional tiene dos partes. Una de estas partes trata temas que quizá sea más apropiado llamar lógicos que metafísicos, a saber, el significado del verbo *einai* o «ser» y la naturaleza de la negación. El estudio de estos temas está entremezclado con el de otros y sólo se puede separar de modo violento. Sin embargo seré violento y postpondré la consideración detallada de estas cuestiones hasta el capítulo próximo. La otra parte del material adicional quizá se pueda describir como sigue. Hasta ahora los «tipos» cuya «compartición» hemos estado considerando han sido, en conjunto, propiedades materiales o limitativas. Llamo, por ejemplo, a la animalidad propiedad limitativa porque hay ciertos límites que no puede transgredir aquello que haya de tener la propiedad. Sin embargo recordamos que la discusión del *Parménides* se ocupaba de la propiedad formal no limitativa que es la unidad (no limitativa en el sentido de que cuando se nos dice que X es uno no se nos dice nada en absoluto sobre la naturaleza de X). Está claro que la relación entre las propiedades no limitativas y limitativas era una cuestión importante en la última época de Platón y es en el Sofista donde por primera vez se estudia en conexión con la compartición de tipos. Este es el material especial de que se ocupará primariamente esta sección. Puedo añadir que será imposible en un estudio de esta extensión —o quizá de cualquier otra— justificar una interpretación del *Sofista* [130].

B) *Análisis de la sección relevante*

En lo que sigue utilizaré la práctica de prefijar un número a los párrafos que pretendan exponer el meollo de una sección de texto (con frecuencia será más que un compendio) y una letra a los párrafos de comentario. La extensión comprendida es *Sofista* 241-60.

a) El Extranjero de Elea desea decir que los sofistas son proveedores de patrañas, de apariencias de conocimiento pero no de la cosa real. Pero sabe que si dice eso los sofistas replicarán que no hay apariencias; pues una apariencia es algo que no-es [131] lo que muestra ser, y, puesto que no existe la nada, es imposible que algo no-sea. Por lo tanto el Extranjero ha de explicar cómo pueden no-ser las cosas. En consecuencia

se ha de conceder al no-ser cierto tipo de existencia; se ha de mostrar que es un auténtico «modo de existencia», o un predicado auténtico. Esto se hace demostrando que no-ser es lo mismo que ser diferente de: Esto evidentemente hace al no-ser algo real. Pero el enunciado de que el no-ser existe se ha de distinguir del enunciado de que el no-ser es idéntico al ser. (La posibilidad de confundir estos enunciados parece remota en castellano, pero hemos de recordar que en griego el uso de las expresiones de participio y la falta de artículo indefinido hace natural expresar lo anterior diciendo: *mê on estin on* o «no-ser es ser».) El sistema tradicional de Platón para distinguir la predicación de la identidad es el uso de «participa», y por lo tanto expresa lo que quiere decir de la forma «El no ser participa en, pero no es idéntico a, el ser». Sin embargo, puesto que el no-ser, o diferencia, y el ser son universales este enunciado hace que la relación de participación se dé entre universales en cuanto tales, contraviniendo el viejo principio de que los universales «no se pueden mezclar». En otras palabras, la solución del problema de dar un análisis lógico de la negación se conecta con el principio de la compatición de tipos y es así como se entremezclan los a primera vista muy diferentes temas de la dialéctica y de los enunciados negativos.

(Los verbos más comunes para la relación de participación han sido *metejein* y *metalambanein*. En este diálogo también encontramos *meignuszai* o «estar mezclado», *koinônein* o «compartir» y otros. No creo que la elección de un verbo por parte de Platón sea significativa —usa cuatro en los cuatro renglones de 251 d 5-9, por ejemplo— pero usaré «tener parte» o «participar» para los dos primeros y «compartir» para *koinônein*).

1. Hay que mostrar que el no-ser es en cierto sentido y que el ser en cierto sentido no-es. El Extranjero comienza por examinar las opiniones de aquellos que han expuesto teorías acerca de la naturaleza de *to on*, «el ser» o «lo real». Lamenta que hayan oscurecido la noción. Quizá, sugiere, el ser sea tan enigmático como el no-ser, y la tradición eleática se haya equivocado al suponer lo contrario (241-3). Entre aquellos que se han «aventurado a decidir el número y tipos de seres que hay», el Extranjero primeramente considera varias clases de pluralistas, por ejemplo, los que dicen que lo caliente y lo frío lo constituyen todo. A los que identifican *to on* con cualquier conjunto tal de propiedades el Extranjero les pide que digan lo que entienden por «es» en sus enunciados (por ejemplo, «Lo caliente es»). Si predicamos el ser de lo caliente y de lo frío («El ser es lo caliente y lo frío», por ejemplo), entonces parece que por un lado decimos que existen sólo dos tipos, mientras que por otro lado, al predicar el ser de ellos, aparentemente sostenemos la existencia de un tercero (o sea, el ser) (243-4).

b) Probablemente estos pensadores querían decir que cierto conjunto de propiedades, P. Q... constituye la clase de las propiedades últimas en términos de las cuales se puede explicar todo. Al proponerse explicar todos los fenómenos en términos de, por ejemplo, lo caliente y lo frío, identifican lo caliente y lo frío con lo real. En efecto, la respuesta del Extranjero es que, puesto que lo caliente es y lo frío es, el ser ha de ser otra propiedad por encima de las especificadas. Está haciendo una observación general contra «Parménides y cualquiera que se aventure a decidir el número y tipos de ser que hay» (242 c 4-6); ésta es que, puesto que el ser no es idéntico a ningún otro universal, si se dice que hay *n* universales, entonces el ser ha de ser el n + 1. Las doctrinas que el Extranjero está examinando son de la forma «Lo real es P, Q...». Si se entiende (como ellas pretenden) que estas doctrinas quieren decir que todo se puede explicar en términos de las propiedades P. Q..., entonces el Extranjero no adopta ninguna posición respecto a la verdad o falsedad de estas opiniones. Su observación se dirige contra tales doctrinas entendidas no como fragmentos de ciencia natural sino como fragmentos de análisis metafísico al efecto de que no hay más propiedades últimas que P, Q..., y su respuesta a esta interpretación de tales doctrinas es que el ser debe figurar en cualquier lista de las propiedades últimas y no se puede identificar con ningún conjunto de propiedades.

2. A continuación considera el monismo parmenídeo (la tesis de que el ser es uno). Sus argumentos son oscuros pero parecen venir a parar en algo de este estilo: El monista no cree en nada salvo en «lo uno». Pero ha de creer en el ser. Por lo tanto, *prima facie*, a pesar de sus protestas, cree en dos cosas, el ser y lo uno. Difícilmente podría decir que éstos son dos nombres para una misma cosa. Difícilmente podría conceder que hay dos nombres, pues con ello sostendría la existencia de dos entidades. En efecto, difícilmente podría conceder que existen nombres (244 d 1); pues un nombre debe ser algo distinto de la cosa nombrada, engendrándose así una pluralidad de entidades. Otra dificultad del monista se refiere a «el todo» o totalidad. Parece que el uno se ha de identificar con el todo. Pero en ese caso ha de tener partes. Es verdad que sus partes se pueden unificar («pueden soportar el uno») de manera que en cierto modo es uno; pero no puede ser «lo uno mismo: pues aquello que es verdaderamente uno no puede tener partes»[132]. Si se dice que el ser está unificado y se preserva así su totalidad, entonces habrá dos entidades, el ser que está unificado y la unidad que realiza la unificación. Si por el contrario se dice que el ser no es un todo, pero sin embargo se concede que existe la totalidad, entonces el ser no incluirá la totalidad, y esto también significa que ha de existir más de una cosa, a saber, el ser y la totalidad, «cada una con una naturaleza propia independiente de la otra». Finalmente, es imposible evitar esta conclusión negando la existencia de «el todo», pues nada puede existir o venir al ser salvo *como un todo* (244-5).

c) En apariencia estas críticas son infantiles. Como en el *Parménides* también aquí saca uno la impresión de que se están barajando las fichas sin hacer un intento serio de saber lo que significan. Por ejemplo, ¿qué se puede querer decir al conceder o afirmar la existencia de la totalidad?

O peor quizá, ¿qué puede significar esa discusión sobre la existencia de un nombre? Sin embargo estas críticas no son infantiles, aunque su expresión no sea ciertamente muy refinada. Tomemos por ejemplo la disputa aparentemente absurda sobre los nombres. Uno se siente inclinado a protestar que un monista que esté dispuesto a decir que sólo hay una substancia no es probable que se deje impresionar por la idea de que existen las palabras. Si el sol, la luna y las estrellas se guisan como una sola substancia seguramente no hará mucha diferencia añadir el lenguaje a la cazuela. Pero esto no da en el clavo. Parménides decía que nada existe salvo *to jen on*, «el ser uno». Todo lo demás (el mundo empírico obviamente plural) es apariencia; «el uno» es la única realidad. Adjudicaba ciertas propiedades a «el uno»; por ejemplo era inmutable y esférico. Pero, ¿cómo sabía que la realidad o «el uno» tenía estas propiedades? La respuesta está en que lo dotó de las propiedades que le parecieron seguirse de su realidad y unidad. Tenía que existir y por lo tanto no podía contener ninguna no existencia o espacio vacío (y por lo tanto tampoco podía darse en él el movimiento), y tenía que ser uno. Pero tenía que ser uno no en el sentido indiferente de que cualquier cosa siempre es un tal y tal, sino en un sentido fértil en consecuencias. Tenía que ser unitario en el sentido en que usábamos la palabra en nuestro estudio del *Parménides* (no complejo). En realidad tenía que satisfacer las condiciones del significado nombrado de «uno»[133]. Debido a que tenía que ser unitario se podían refutar las tesis de Parménides si se podía mostrar que la existencia del uno implica que existe algo complejo. Esto es lo que hace el Extranjero, pero, ¿por qué lo hace? ¿Por qué refuta las opiniones de Parménides cuando no se supone que esté mostrando que la realidad no es una esfera acabada, sino que la de ser es una noción oscura? La respuesta debe ser, pienso yo, que Platón pensaba que las opiniones de Parménides equivalían a una identificación de la existencia con la unidad. Parménides tenía que pasar de algún modo de la verdad trivial de que sólo hay una realidad a la sorprendente doctrina de que la realidad no es compleja. La creencia de que existir es ser unitario le permitiría hacerlo[134], pues la realidad o aquello que existe ciertamente se convertiría así en lo que ciertamente es unitario. Dado este diagnóstico del origen del monismo de Parménides, una demostración de que existe algo complejo refutaría a Parménides y al mismo tiempo pondría de manifiesto la falsedad de la presuposición sobre la cual se pensaba que se apoyaban sus opiniones, o, en otras palabras, de la ecuación de la existencia con la unidad. Por consiguiente el Extranjero acompaña tanto tiempo a Parménides como necesita para dejar intacta la doctrina de que sólo existe el uno, probando (según vías esbozadas en el *Parménides*) que esto basta para probar que existe algo complejo. El resultado de esto es que incluso Parménides (que está dispuesto a rechazar todo como apariencia salvo el uno) debe admitir que existe algo complejo y por lo tanto que la existencia no cierra el paso a la complejidad y por consi-

guiente no es idéntica a la unidad en el sentido en que Parménides usa el término. Si tendemos a aturdirnos más de lo necesario ante la argumentación de Platón ello se debe a que no observamos cuál es el nivel en el cual considera Platón necesario responder a Parménides. Tenemos inclinación a decir que se podría refutar a Parménides diciendo que es claramente falso que no exista nada salvo el uno. También en conjunto tiende Platón a contentarse con una respuesta de sentido común de este tipo a las opiniones altamente metafísicas (consideremos por ejemplo su tratamiento del heracliteanismo en el *Teeteto*). Pero parece hipnotizado por Parménides y tener, en consecuencia, la sensación de que la tesis de que no existe nada excepto el uno ha de ser tratada como una opinión posible que sólo se puede refutar si se muestra que contiene contradicciones internas.

Debemos, pues, admitir que el objetivo de Platón es hallar contradicciones internas en la doctrina de que sólo existe el uno, y que la razón inmediata para hacer esto es mostrar que la existencia no es lo mismo que la unitariedad. Comienza por sugerir que la doctrina «sólo existe el uno» se ha de entender como un enunciado ordinario sujeto-predicado en el cual se predica una naturaleza (la existencia) de otra (lo uno). Esto querría decir inmediatamente que lo que existe es complejo, pues consta de lo uno y la existencia[135]. Por lo tanto, el Extranjero sabe que los monistas no reconocerán esta versión de su doctrina. Sugiere que la tratarán como una especie de tautología en la cual el término sujeto y el término predicado son «nombres» diferentes pero no se refieren a «realidades» diferentes. A esto replica que tener que conceder la existencia de dos «nombres», o incluso la existencia de un «nombre» (*onoma*) y una «realidad» (*pragma*), es fatal porque ambas cosas implican la existencia de algo complejo. Ahora bien, desde luego es verdad que Platón usa normalmente la palabra *onoma* para significar «palabra», pero no puede ser así aquí. Al monista no le importaría admitir que existe el uno a la vez que las palabras, porque al monista no le importa admitir que existe el uno a la vez que los ratones, las tormentas, etc. La existencia de los ratones y los hombres es «apariencia» y la existencia del lenguaje humano tendría el mismo status. «Que existen dos «nombres» ha de significar algo así como «que existen *razones* que exigen el uso de dos palabras no sinónimas», o «que la substancia única contiene dos aspectos». No sé cómo Platón pudo llegar a usar *onoma* de este modo (no es un uso incomprensible, pero no es corriente en Platón). Pero a menos que concedamos que lo usa de este o similar modo no podremos sacar el argumento de la trivialidad. Quizá esté siguiendo una costumbre eleática. Sea como sea, la sugerencia que se supone, propone el monista, es que sólo existe una substancia, el uno, pero que tiene dos aspectos. A esto replica el Extranjero que si tenemos que distinguir dos aspectos, o incluso entre un aspecto y su substancia, admitimos la existencia de algo complejo. No podemos escapar identificando el

aspecto con su substancia porque entonces la substancia se convierte en un aspecto de modo que el aspecto es un aspecto de un aspecto, lo cual es absurdo. A menos que el Extranjero esté cayendo en la pura sofistería debe querer dar a entender algo de este tipo. (Véase la nota de la p. 460.)

El argumento sobre la totalidad es más convincente a primera vista pero quizá sea más complicado. Parte del hecho de que Parménides admite que el uno es también el todo. En efecto, tiene que admitirlo, porque nada puede existir o entrar en el ser salvo como un todo. En lenguaje menos duro, la noción de algo que no es en principio divisible en partes es una contradicción. Esto significa que mientras Parménides insistía en que las propiedades de la realidad deben ser las que se siguen de su unidad, también se puede insistir con igual derecho en que sus propiedades deben ser las que se siguen de su totalidad, a saber, ha de tener partes. El Extranjero luego supone que el monista se defenderá diciendo que quizá tenga partes lo real, pero que puede sin embargo «sobrellevar en sus partes la unidad» o, en otras palabras, que la realidad puede estar unificada incluso aunque no fuera unitaria. Si el monista diera este paso de hecho abandonaría la afirmación de que la realidad es una en el sentido fuerte de «uno», y sus opiniones se reducirían a la verdad trivial de que no hay dos o más realidades. Sin embargo, el Extranjero no hace esta observación en su contra sino que dice que en el caso de que la realidad sea una unidad de muchos miembros no será *auto ge hen* (245 a 5), que parece ser la propiedad unidad concebida como un significado nombrado; pues ésta ha de ser no compleja. En una serie de argumentos cuyos detalles no nos interesan el Extranjero procede a mostrar que una vez que traemos a colación la totalidad, aquello que en último término existe ha de ser complejo, constando de la realidad y el uno que la unifica, o de la realidad y la totalidad. La conclusión de toda la argumentación se podría expresar diciendo que puesto que «el uno», «el ser» y «el todo» no son expresiones sinónimas aquello que existe ha de ser complejo, por ser la unidad, la existencia y la totalidad propiedades últimas que no se pueden reducir mutuamente. La consecuencia de esto es que la unidad y la existencia no se pueden identificar y que el fallo de Parménides de no ver esto muestra lo escurridizo de la noción de *to on* o ser.

La posición alcanzada ahora es que no se puede identificar la existencia ni con un conjunto de propiedades físicas como lo caliente y lo frío ni con la propiedad «metafísica» de la unidad. Incluso aunque sea verdad en un sentido que *to on* es lo caliente y lo frío o que *to on* es el uno, la existencia es algo distinto de aquellos tipos de los que se puede decir con verdad que existen. (No se hace la observación *verbal* de que *to on* se usa a veces para significar «lo que existe» y a veces como sustituto de *einai* o «existencia». Platón parece insensible a los peligros de esta expresión, igual que lo es a los de otras expresiones de la misma forma. Pero aunque no hace esa observación verbal, pienso que pretende hacer la

observación sustancial. Haber enunciado claramente la observación verbal habría sido de gran ayuda).

3. El Extranjero pasa ahora a considerar las opiniones de aquéllos que llama los pensadores menos rigurosos, todavía con los ojos puestos en mostrar que el ser no es más claro que el no ser. Hay dos clases de estos pensadores menos rigurosos, los materialistas y aquéllos descritos como «partidarios de las formas». Los materialistas niegan la existencia de entidades no corporales. Admiten que hay almas pero las convierten en objetos físicos honorarios diciendo que están, o sólo pueden existir en, cuerpos. Sin embargo les mete en complicaciones el status de entidades como las virtudes que existen en las almas. No pueden negar plausiblemente que las virtudes son entidades no corpóreas, y si admiten esto se les puede preguntar qué tienen en común las entidades corpóreas y no corpóreas de tal manera que de ambas se pueda decir que existen. Si no pueden contestar el Extranjero les ofrece la siguiente fórmula (247 d 8-e 4): «De todo lo que tiene la capacidad de afectar de algún modo a, o de ser afectado por, alguna otra cosa... se puede decir que es; propongo la capacidad como el criterio (*joros*) de ser». (246-7).

d) A menos que esto pretenda ser sencillamente un ataque irrelevante al materialismo, su fin es seguramente el mismo que el de las dos críticas anteriores, a saber, impedir la identificación de la existencia con otra propiedad, en este caso con ser corpóreo. Como se trata de pensadores poco rigurosos, a estas personas no se les dice que su doctrina «Sólo lo corpóreo es» debe, si no es una tautología, predicar un tipo de otro; se habla con ellos en un nivel más adecuado a sus bastas inteligencias[136].

¿Hemos de decir que la fórmula del Extranjero sobre la capacidad (*dinamis*) se entiende como una definición socrática o «deletreo» de la existencia? Es llamada *joros* o límite y no *logos* o explicación, de modo que no es obligatorio decirlo. Se podría decir que en una sección destinada a mostrar que la existencia no se ha de confundir con ninguna otra propiedad sería una falta de tacto definir la existencia. Si la existencia se identificara con la capacidad de afectar o de ser afectado, ¿qué ocurriría con el enunciado de que esta capacidad existe? ¿No podríamos argüir que «La capacidad... existe» es análogo a «El uno existe» y que debe predicar un tipo de otro? Quizá podamos argumentar en este sentido, pero es concebible que Platón replicara que «La capacidad... existe» predica un tipo de sí mismo. Si el parmenídeo reclamara un tratamiento similar para «El uno existe» Platón finalmente habría de apoyarse en la evidente diferencia de significado entre «el uno» y «existencia». No sé cuál es la respuesta a esta cuestión. En conjunto me inclino a opinar que el Extranjero no está interesado en decir que la existencia es indefinible, y que no le chocaría oír su fórmula descrita como una definición provisional. (Digo «provisional» porque la palabra con la que «propone» su *joros*, a saber, [illegible], se usa comúnmente para describir que se va a hacer una

hipótesis). En *Fedro* 270 d Sócrates ha implicado que investigar cualquier «naturaleza» es preguntar lo que puede hacer o padecer. Una naturaleza específica es un patrón específico de hacer o padecer. Si se considera una naturaleza específica como un modo de existir, la existencia en general se consideraría naturalmente como hacer o padecer en general. La fórmula del Extranjero parece, por consiguiente, pertenecer al tipo de explicación de la existencia que podríamos esperar que diera Platón. Pero en cualquier caso el propósito capital de esta sección es negar que existir sea ser material.

4. La otra clase de pensadores poco rigurosos cuyas opiniones se critican son descritos como Partidarios de las Formas. Se dice de ellos que creen que el ser consta de «ciertas formas inteligibles y no físicas» no sujetas al cambio y que relegan las cosas físicas mutables al status del devenir. Contra ellos el Extranjero argumenta en primer lugar que hay razones para suponer que algo que se conoce padece por ello algo, y que, por lo tanto, lo que no puede sufrir cambio no puede ser conocido; y en segundo lugar que es intolerable negar que el cambio, la vida, el alma y la inteligencia estén «presentes en *to on*». No se puede decir que la realidad esté «sin vida o pensamiento, exista en sagrada dignidad, sin inteligencia, inmutable e inerte». Sin embargo, también es imposible mantener que todo cambia siempre en todos los respectos; pues también eso haría imposible el conocimiento. (246 y 248-9).

e) Los Partidarios de las Formas suenan bastante a platónicos. ¿Está aquí Platón criticando sus propias opiniones? Diferiré esta cuestión hasta otra sección posterior. Para nuestros propósitos inmediatos el significado de esta sección es que muestra que debe haber al mismo tiempo que cosas cambiantes cierta estabilidad en las cosas, y que la consecuencia de esto es que la existencia no se puede identificar ni con la pasividad ni con la actividad. Sin embargo esto no se aclara en este momento en mayor medida que en los casos previos.

5. El Extranjero pasa a argumentar que se puede decir tanto de la actividad como de la inactividad que son, pero que no se puede decir de ambas que sean activas; ni, al decir que ambas existen, se entiende que ambas son inactivas. Por lo tanto el ser es un tercer tipo de cosa que abarca la actividad y la inactividad y que ambas comparten. Por lo tanto, de acuerdo con su propia naturaleza el ser no es activo ni inactivo. Pero esto es paradójico, puesto que se habría de pensar que todo lo que no es activo es inactivo, y viceversa. Por consiguiente, concluye, el problema de qué hay que entender que nombra «ser» es al menos tan confuso como el problema análogo acerca de «no-ser». (250).

f) La demostración de que el ser no es activo ni inactivo, y así quebranta la Ley del Tercio Excluso, es evidentemente falaz. «Ser» desde luego no significa lo mismo que «ser activo» o que «ser inactivo» [137]. De esto se sigue que del enunciado de que X existe no podemos inferir que X sea activo, ni que sea inactivo, pero no se sigue que haya algo que no

sea ni activo ni inactivo. De «La existencia no es actividad y no es inactividad» no podemos derivar «La existencia no es activa ni inactiva». Pero esto no es una crítica al argumento de Platón, pues ésta es la observación que está tratando de hacer. Pues sólo parecerá que el segundo enunciado se puede derivar del primero si se piensa que la atribución de una propiedad a un sujeto es un enunciado de identidad entre el sujeto y la propiedad. El argumento del Extranjero se ve asistido por la peligrosa práctica de usar *to on* para significar a la vez «existencia» y «lo que existe», y también por la práctica igualmente peligrosa de decir que A no es B cuando se quiere decir que «A» no significa lo mismo que «B». Platón no nos advierte del peligro de estas prácticas, sino que pasa a hacer la observación de que una predicación no es un enunciado de identidad; y esto es suficiente para aclarar la paradoja del Extranjero. Así, la función de la paradoja es mostrar que es necesario la distinción, como sigue diciendo el Extranjero.

6. El Extranjero dice que debemos considerar el mecanismo de la práctica por la cual usamos «muchos nombres de la misma cosa» o en otras palabras, del enunciado no tautológico. Están aquéllos que dicen que muchas cosas no pueden ser una ni una muchas, y que por ejemplo un hombre sólo puede ser un hombre y no puede ser también, por ejemplo, bueno. Puesto que ser alto no es lo mismo que ser López, infieren que es falso que López sea alto. No obstante todos desafiamos esto tranquilamente y decimos que López es alto; y si no estuviéramos dispuestos a afirmar de un sujeto predicados no idénticos no podríamos decir nada. En efecto, ni siquiera podríamos decir que ser alto no es idéntico a ninguna otra cosa (la tesis de «sólo tautologías»), puesto que incluso esto es una combinación de cosas diferentes: ser, no identidad y todo lo demás se combinan con la altura en esta proposición. A menos que las cosas puedan combinarse entre sí, o participar unas en otras o compartirse, no se podrá decir nada. Dado que las cosas se pueden combinar, se podrá decir que la actividad y la inactividad existen aunque no sean lo mismo que el ser. (251-2).

7. Así pues, algunas combinaciones han de ser posibles y la cuestión es si son posibles todas las combinaciones o si hay algunas imposibles. Es evidente, acuerdan el Extranjero y Teeteto, que algunas combinaciones son imposibles, pues si todas las combinaciones fueran posibles entonces «La actividad es inactiva» y su inversa serían verdaderas. (252).

g) No está claro por qué se considera obvio que «La actividad es inactiva» es falso (252 d). Pues si Platón tuviera un dominio completo de la afirmación que está haciendo entonces debería ver que «La actividad es inactiva» no significa lo mismo que «La actividad es la inactividad». En efecto, en 256 b 6 el Extranjero observa (de hecho) que las proposiciones del estilo de «La actividad es inactiva» pueden ser verdaderas en principio. Tendremos que volver luego a este punto. Aquí observaremos que hay una ambigüedad en «actividad». La palabra podría referirse a la

propiedad general de ser activo o podría referirse a un caso particular de ella, tal como la actividad del sol. Si se refiere a la propiedad general entonces se podría haber pensado que tiene alguna opción de verdad decir que *es* inactiva (aunque el Extranjero ha discutido esto en relación con las propiedades en general en su argumento contra los Partidarios de las Formas; véase párrafo 4). Si se refiere a casos particulares de actividad, entonces se podría haber pensado que la rotación de la tierra en torno a su eje es un caso de actividad inactiva, o de cambio que no cambia[138]. Es posible que «La actividad es inactiva» se interprete como «Todo cambio es constante», mientras que lo más que se puede mantener es que algunos lo son. En cualquier caso la supuesta falsedad de «La actividad es inactiva» y su inversa se usa para mostrar que algunas combinaciones son imposibles.

8. Se ha mostrado, pues, que algunos tipos se pueden combinar y otros no. Esto, se dice, se asemeja a la situación de las letras y las notas musicales[139]; también aquí algunas combinaciones son posibles y otras no. Las vocales en particular constituyen un lazo que une todas las demás letras. Es necesario que el gramático o el músico sepan qué combinaciones de letras o notas son posibles; igualmente es necesario que una persona que posea una habilidad análoga sepa: a) qué tipos pueden y cuáles no combinarse con cuáles; b) si hay tipos que «pasan a través de todas las cosas y que las mantienen unidas de modo que se puedan mezclar»; y c) si «en las divisiones hay otros tipos que aparecen en las combinaciones y son responsables de la división». El Extranjero continúa señalando que esta habilidad es, desde luego, la dialéctica, pues ser dialéctico es ser capaz de dividir por tipos, y no considerar diferente el mismo tipo o el mismo uno diferente. Luego declara cuatro cosas que el dialéctico puede hacer (o al menos usa cuatro expresiones para describir su actividad); y procede a concluir el pasaje diciendo que conocerán aproximadamente dónde encontrar al filósofo si quieren luego definirlo. (252-3).

h) Esta sección contiene pistas de la máxima importancia y de la mayor dificultad que tendremos que considerar después. Entretanto la posición es que se ha mostrado informalmente que el ser no es idéntico a ningún otro tipo, pero que sin embargo de cualquier otro tipo se puede decir que es. Por lo tanto hay proposiciones sintéticas verdaderas así como enunciados de identidad. También se ha sugerido que puede haber ciertos factores responsables de la posibilidad de ciertas combinaciones y otros factores responsables de las divisiones. Ahora el Extranjero está a punto de estudiar estas posibilidades e imposibilidades en términos de ejemplos sin más referencia a los factores cohesivos y diferenciadores. Si se pregunta si estos factores se han de buscar en los ejemplos elegidos hay que responder que el texto no lo aclara. (Es una deficiencia del método del diálogo que, en la medida en que reproduce el curso errante de la conversación ordinaria, uno nunca está seguro de lo estrecha que se supone que es la conexión entre un pasaje y otro. ¿Una deficiencia? Quizá una virtud para un autor esencialmente explorador como Platón que probablemente nunca estaba seguro de sí mismo.)

9. El Extranjero propone seguir adelante con la cuestión de las posibilidades e imposibilidades de combinación entre tipos tomando tres de los «muy grandes», a saber, el ser, la actividad y la inactividad. Ya se ha mostrado que tanto de la actividad como de la inactividad se puede decir que son o, en otras palabras, que se pueden combinar con el ser. Ahora se añade que cada uno de los tres es igual a sí mismo y diferente de los otros. Pero se entiende que esto muestra que hay dos grandes tipos más, a saber, la mismidad y la diferencia, que se pueden combinar con cada uno de los tres originarios pero no se pueden identificar con ninguno de ellos. Por ejemplo, la mismidad no se puede identificar con la inactividad (se podría haber pensado que para que una cosa sea la misma debe ser inactiva); pues la automismidad se puede predicar a la vez de la actividad y de la inactividad, de modo que si la automismidad se identificara con la inactividad eso significaría que la inactividad se puede predicar de la actividad; y esto ha sido juzgado imposible (254-5).

i) Se puede hacer notar entre paréntesis que los argumentos ideados para mostrar que la mismidad y la diferencia no se pueden identificar con ningún otro de los tres grandes tipos pone muy de manifiesto lo difícil de conducir una discusión con la terminología de que disponía Platón. He citado el único de estos argumentos que es superficialmente lúcido. El argumento pensado para mostrar que el ser no se puede identificar con la mismidad, aunque válido, parece a primera vista un débil juego de palabras, y requiere un examen muy cuidadoso para ver que el objeto de este argumento y del siguiente (pensado para mostrar que el ser no es idéntico a la diferencia) es expresar la afirmación válida de que la mismidad y la diferencia son propiedades relacionales mientras que el ser no. Pero en todo caso la conclusión es que la mismidad y la diferencia son otros dos grandes tipos, y que «pasan a través» de los otros tres. (La expresión para «pasan a través» es ***dia pantôn***, 255 e 3. Esta es la misma expresión que se usó para los factores responsables de la cohesión y la división 253 c 1; véase párrafo 8).

10. El Extranjero pasa ahora a enunciar las relaciones entre la actividad y los otros cuatro. a) La actividad es diferente de la inactividad y por lo tanto no es inactividad. b) Participa en el ser y por lo tanto es. c) Es diferente de lo mismo (es decir, la ***mismidad***) y por lo tanto no es lo mismo. d) Participa en lo mismo (igual que cualquier otra cosa) y por lo tanto es lo mismo. e) Es diferente de lo diferente y por lo tanto es y no es lo diferente (es decir, *es una instancia de lo diferente pero no es idéntico a ello*). f) Es diferente del ser y por lo tanto no es el ser, aunque g) participa en el ser y por lo tanto es. Después de hacer las observaciones c) y d) el Extranjero comenta que tales contradicciones aparentes se generan con facilidad y no nos tienen que preocupar; pues «cuando

decimos que la actividad es lo mismo y cuando decimos que la actividad no es lo mismo no estamos hablando en el mismo sentido. Es lo mismo en virtud de participar en la mismidad con respecto a sí misma; no es lo mismo en virtud de participar en la diferencia, lo cual la separa de la mismidad, deviniendo así no mismidad, sino algo distinto de ella». A continuación añade la observación ya mencionada (párrafo g) al efecto de que si la actividad pudiera participar en la inactividad fácilmente nos podríamos encontrar diciendo que la actividad es estable. (255-6).

j) He añadido el paréntesis anterior en cursiva. Esta delata el hecho de que las paradojas que el Extranjero crea y explica dependen del hecho de que el adjetivo se puede usar en griego como adjetivo o como sustantivo abstracto[140]. La solución del Extranjero para esto es expresar una negación de identidad de la forma «A participa en la diferencia con respecto a B» (o «A es diferente de B» para abreviar) y expresar una predicación de la forma «A participa en B». Parece razonable suponer que una afirmación de identidad se expresaría de la forma «A participa en la mismidad con respecto a B» (la forma usada para «La actividad es lo mismo que ella misma» en 256 b 1). Sin embargo todo lo que necesita el Extranjero para sus propósitos inmediatos es una formulación distinta de las negaciones de identidad y de las predicaciones, los cuales son mostrar cómo se puede decir de una cosa a la vez que es y que no es o, en otras palabras, cómo se puede decir que A no es B sin por ello decir que A no existe.

11. Se ha mostrado que la actividad es diferente del ser y que sin embargo es. Esto se generaliza. La diferencia convierte a todo tipo en diferente del ser, aunque cada uno de ellos exista por participación en el ser. El no-ser en el sentido ordinario es la diferencia o antítesis (la cuestión de si se puede dar sentido a la noción de no-ser como lo opuesto al ser se pasa por alto). Se añade que existe una cantidad de términos cada uno de los cuales puede ser un término de una antítesis, igual que existe una variedad de realidades que puede captar una mente. Y lo mismo que lo último significa que el conocimiento se puede dividir en muchas ramas o partes, lo primero significa que la diferencia se divide en muchas partes. Así, lo no bello, por ejemplo, está «separado de una clase de seres y contrapuesto a un ser». (246-7).

k) El Extranjero ahora procede a aplicar la noción de que el no-ser es diferencia a la definición del sofista como vendedor de engaños. Esencialmente la posición es que cuando «S es P» es verdad, entonces P es una propiedad real que pertenece a S. Esto explica cómo puede haber proposiciones significativas pero falsas y a partir de esto se sigue la posibilidad de la sofística. Por el momento no entraremos en los detalles de la aplicación del Extranjero de sus resultados al problema de que ostensiblemente se ocupa, el problema de las proposiciones falsas o negativas. Es suficiente decir aquí que la aplicación no es directa puesto que hemos visto sólo un análisis de «A no es idéntico a B» y no de «S no tiene la propiedad P». Por lo tanto se nos deja pensando que «López no es rico» dice que López (aunque existe) es diferente de «lo rico» o, en otras palabras, de la riqueza. Pero esto sería así incluso aunque López *fuera* rico. Pero estos escurridizos temas habrán de quedarse para otro capítulo. Aquí nos ocuparemos de la contribución del *Sofista* a los temas de la relación entre los universales y de la dialéctica. Esto concluye nuestro análisis de la sección relevante.

C) *Problemas del Sofista* 241-60

i) *La naturaleza de los términos generales estudiados y de las relaciones que se dice se dan entre ellos*

Probablemente todo lector de esta sección del *Sofista* se haya preocupado por la dificultad de decidir qué sentido tiene la noción de participación y cuáles las entidades entre las cuales se dice que se da. Ahora hemos de considerar este asunto.

Una respuesta de un tipo a la segunda pregunta es que las entidades estudiadas en este pasaje son formas. Pero esta es una respuesta muy inadecuada. Supongo que es verdad en la medida en que Platón pensaba que las cosas que decía en este pasaje tenían aplicación a las entidades del status elevado; pero es del todo evidente que no dirige la atención de sus lectores, durante su estudio de la identidad y la participación, al tema del status elevado, y que por otro lado espera que sus observaciones sean iluminadoras de enigmas lógicos hallados en el estudio de los temas más mundanos. Su opinión es que no podemos entender la lógica de las negaciones a menos que nos demos cuenta de que los «tipos pueden compartirse». Pero no podemos decir precisamente de qué es precisamente de lo que nos tenemos que dar cuenta hasta no fijar lo qué es un «tipo» en este contexto y a qué equivale «compartir».

El propósito de Platón en el estudio de los tipos muy grandes es aislar la clase de afirmaciones y negaciones de identidad y argumentar que no todos los enunciados acerca de términos generales se han de entender como afirmaciones o negaciones de identidad. Para hacer la observación de que «A es B» no tiene por qué significar «A y B son la misma cosa» emplea la fórmula «A participa en B» en ocasiones en que no se pretende dar este significado. «A es B», pues, se bifurca en «A es idéntico a B» (expresado por «es» o por «participa en la automismidad con respecto a») y en «A participa en B». Es el significado de esta última fórmula lo que provoca especial dificultad. Cuando se dice que Sócrates participa en la fealdad el significado es que él es feo. Pero cuando de un término general, la S-idad, se dice que participa en otro, la P-idad, son posibles dos interpretaciones, que llamaremos respectivamente la interpretación de «propiedad pura» y la de «inclusión de clases». De acuerdo con la interpretación de propiedad pura «la S-idad participa en la P-idad» dice

que la S-idad es ella *misma* P. De acuerdo con la interpretación de inclusión de clases la P-idad pertenece a la S-idad distributivamente, por así decir, o en otras palabras, el significado de la oración es que toda cosa S es P. Nuestro problema es decidir si la doctrina de que los tipos pueden compartirse equivale a la doctrina de que hay inclusiones de clases o a la doctrina de que las propiedades pueden tener propiedades. Después de unos prolegómenos miraremos a ver qué luz proyecta sobre esto el texto. La respuesta que alcanzaremos es que Platón no distinguía muy claramente las dos cosas.

Como primera introducción debemos recordar que hay tres hechos del idioma griego que no contribuyen precisamente a ayudar en esta cuestión. 1) Está la forma «lo A» que se puede usar indiferentemente para la A-idad y para la clase de las cosas A. Platón usa esta forma todo el rato (aunque no universalmente, pues en el caso de la actividad y la inactividad habitualmente usa los nombres abstractos *kinêsis* y *stasis*). 2) Está el hecho de que el griego no tiene artículo indefinido. 3) Está el hecho de que a menudo se puede omitir el artículo definido. Como resultado de estas características idiomáticas la expresión *taûton estìn on* (por ejemplo) cuya traducción literal es «lo mismo es existente» se puede usar para significar:

a) Todo lo que es autoidéntico existe.
b) La propiedad de la automismidad existe.
c) (Algo forzadamente). La automismidad es la existencia.

Contra las ambigüedades de este tipo el lenguaje griego tiene naturalmente medidas de defensa en la conversación ordinaria, pero tales mecanismos no nos sirven de ayuda en el pensamiento abstracto hasta no ver que la ambigüedad es una ambigüedad; y en parte Platón está luchando por percibir esto.

De acuerdo con la práctica adoptada hace un rato, llamemos a un enunciado como el a) de nuestros tres ejemplos anteriores un enunciado de inclusión de clase y a un enunciado como b) un enunciado de propiedad[141]. Ahora bien, a un enunciado de inclusión de clase verdadero corresponde comúnmente un enunciado de propiedad verdadero al efecto de que la propiedad común a la clase primera o incluida es un tipo o versión de la propiedad común de la clase segunda o incluyente. Así, a «Todos los gatos son animales» corresponde «La Gato-idad es una versión de la animalidad». Similarmente con frecuencia ocurre que a un enunciado de propiedad verdadero corresponde un enunciado de inclusión de clase verdadero. Así, (por cambiar el ejemplo), a «La blancura existe» corresponde «Las cosas blancas están entre las cosas existentes». Por lo tanto normalmente no es importante distinguir entre los enunciados de propiedad y los enunciados de inclusión de clase, y «Lo A participa en B» se puede usar sin peligro y sin tener que preguntarse si

hay que entender que dice algo acerca de la A-idad (que es una versión de la B-idad) o algo acerca de las cosas A (que son un subconjunto de las cosas B). Sin embargo éste no es siempre el caso. Así, por ejemplo, los enunciados de que la bondad no es natural o de que la vaguedad es definible no implican que las cosas buenas no sean naturales o que las cosas vagas se puedan definir. En estos casos se pretende que el enunciado se aplique a la propiedad y no a las cosas que tienen la propiedad. Son lo que podríamos llamar enunciados puros de propiedad, esto es, enunciados de propiedad a los cuales no corresponden enunciados de inclusión de clase. Podemos darnos cuenta de que el número de predicados que pueden aparecer en enunciados puros de propiedad es limitado (por ejemplo, no se puede decir que las propiedades tengan color) de modo que la interpretación de propiedad pura de un enunciado de participación no siempre se puede dar («Lo rojo participa del color» tendría que ser una inclusión de clase). Sin embargo, desgraciadamente los predicados que pueden aparecer en los enunciados puros de propiedad indudablemente incluyen «existente», «autoidéntico» y «diferente» de entre los grandes tipos de Platón, y se podría sostener que también incluyen «activo» e «inactivo». Por lo tanto, a la vista de esto, es verosímil que sean posibles las dos interpretaciones de los enunciados de propiedad de este pasaje.

Finalmente podemos darnos cuenta de que un caso especial de inclusión de clase es el de inclusión mutua de clases o coincidencia de clases, y algunos enunciados de identidad (por ejemplo, «El conejo es el peor enemigo del granjero») se pueden interpretar como enunciados de inclusión mutua de clases.

Con estos prolegómenos volvamos al estudio de los tipos grandes y preguntémonos cómo hemos de entender los términos y relaciones que aparecen primeramente en los enunciados de identidad y en segundo lugar en los enunciados de participación que incluye. Puesto que el objetivo primordial de Platón en este pasaje es dintinguir entre dos tipos de enunciados no podemos suponer que los términos generales de una especie se han de entender de igual modo que los de la otra.

a) *El caso de los enunciados de identidad.* Desde luego Platón siempre ha dado por supuesto que se pueden hacer enunciados de identidad sobre términos generales. La pregunta socrática «¿Qué es lo A»? incluye en su significado esta norma: halla un valor para «B» tal que «lo A es lo B» sea verdadero. Pero también es cierto que nunca se había establecido nada sobre qué constituye una definición lograda, o cuál es el criterio de identidad entre el sujeto y el predicado, aunque cuando no se diera la inclusión mutua de clases (el descubrimiento de una cosa A que no fuera B o viceversa) esto se habría tomado como un criterio de no identidad.

Aquí, cuando se están aislando los enunciados de identidad, el criterio de identidad se hace importante. El modo como se desarrolla el argumento pone de manifiesto que la inclusión mutua de clases no

constituye identidad. Toda cosa existente, por ejemplo, es la misma que ella misma y diferente de todo lo demás, y a la inversa también es verdad; pero esto no nos da pie para identificar el ser con la mismidad o con la diferencia (véase los párrafos g e i). Si el criterio de identidad no es la coincidencia de clases; entonces, ¿cuál es? Se hace claro que cuando dos expresiones «A» y «B» resultan ser de significado idéntico, entonces se puede decir que lo A es idéntico a lo B. Así, el no-ser se identifica con la diferencia; y esto, dice el Extranjero (258 d 6), no es sólo decir lo que es el no-ser sino también dar su *eidos*. Esto significa, supongo yo, que se ha encontrado una respuesta adecuada a la pregunta socrática «¿Qué es X?». También cuando se sugiere que quizá se puedan identificar la mismidad y la diferencia con alguno de los tres grandes tipos originarios, el Extranjero dice que «es concebible que no nos estemos dando cuenta de que estamos hablando de uno de ellos cuando hablamos de lo mismo y lo diferente» (255 a). Aquí claramente se está sugiriendo que dos expresiones que a primera vista no son sinónimas pueden sin embargo referirse a la misma propiedad. En tal caso se podría hacer una afirmación de identidad; y se puede suponer que las negaciones de identidad que se hallan en nuestro pasaje se hayan de entender en términos de esto. «La actividad no es la automismidad» significa que «actividad» y «automismidad» no se refieren a la misma propiedad. Hay preguntas que se pueden hacer en torno a este criterio (¿Hay que identificar, por ejemplo, la triangularidad con la trilateralidad, o son éstas propiedades distintas pero implicadas mutuamente?) Pero por lo menos está claro que los enunciados de identidad de este pasaje no versan sobre clases. Estaríamos dispuestos a decir que en realidad versan sobre sinonimia de expresiones; si tal lenguaje parece anacrónico diríamos que sus sujetos son propiedades.

b) *El caso de los enunciados de participación.* Aunque está claro que la relación de identidad se ha de dar o dejar de darse entre términos generales en cuanto tales, de modo que habría que esperar que los términos generales que aparecen en los enunciados de participación se tienen que entender de la misma manera, también hay, sin embargo, razones para esperar lo contrario. Pues Platón prologa su estudio de los tipos muy grandes con un examen de la dialéctica que le recuerda a uno los ejemplos típicos de descubrimiento dialéctico, tales como que los amantes son lunáticos, o las vocales letras. Pero, desde luego, los descubrimientos de esta especie son descubrimientos de inclusiones de clases. Todo amante es un lunático y toda vocal una letra; la propiedad de ser una vocal no es ella misma una letra. Este no es un argumento conclusivo, pues una oración tal como «La vocal participa en la letra» se podría entender que dice que la primera naturaleza «tiene una participación en» la segunda en el sentido de que es una versión específica de ella. Me atrevería a decir que ciertamente es probable que Platón considerara

los descubrimientos de los dialécticos como descubrimientos de relaciones de este tipo entre propiedades y no como relaciones de inclusión entre clases. Pero los descubrimientos de este tipo son de tal naturaleza que se *pueden* entender como inclusiones de clase. Si, por consiguiente, se pretendía que una oración tal como «La actividad participa en la existencia» se entendiera como, *y sólo como,* un enunciado puro de propiedad («Existe la propiedad actividad») sería un poco enigmático prologar el estudio en que aparece tal oración con una descripción general de la dialéctica. Quizá debiéramos decir que si Platón pretendía claramente que tales oraciones se entendieran como enunciados puros de propiedad *y no* como inclusiones de clase, entonces nos confundió al asociar demasiado estrechamente este tema con el de la dialéctica en general.

Un argumento que se puede considerar algo más poderoso (pero que se puede rechazar alegando que se apoya en un juego de palabras) lo proporciona el hecho de que dos veces el Extranjero y Teeteto dan por evidente que la actividad no puede ser inactiva y viceversa (252 d y 256 b). Esto no significa (y en el segundo sitio el Extranjero deja claro que sabe esto) que la actividad no puede ser idéntica a la inactividad, lo que indudablemente es obvio. Significa que la actividad no puede ser inactiva. Pero el sujeto de este enunciado podría ser la propiedad de la actividad o la clase de las cosas activas, o (el híbrido mencionado en el párrafo G) la clase de las propiedades-instancias correlacionadas con la propiedad de ser activo. Ahora bien, ¿qué cosas son evidentemente verdaderas del primero de estos tres posibles sujetos, la propiedad misma? ¿Es evidente que la propiedad actividad no puede ser inactiva? No, desde luego, evidente; pues los Partidarios de las Formas pensaban que todas las propiedades son inactivas. Y si se argumenta que Teeteto y el Extranjero se están apoyando en la refutación de estas gentes, entonces encontraremos difícil explicar cómo podría ser evidente (y ni siquiera verdad) que la propiedad de la inactividad no puede ser activa; pues si la opinión de los Partidarios de que las propiedades no están sujetas al cambio hay que considerarla como ya refutada, entonces se ha mostrado que las propiedades están sujetas al cambio o, en otras palabras, que son activas. Por lo tanto parece claro que el sujeto de la proposición *evidentemente* falsa «La actividad es inactiva» no puede ser la propiedad como tal. ¿Qué sucede, pues, si suponemos que hay que entender la oración como un enunciado general acerca de instancias de la actividad: la actividad del sol, la de la luna, etc.? En ese caso el significado sería algo del estilo de «Todo cambio es constante». Pero desde luego estamos leyendo demasiadas cosas ahí si suponemos que es esto lo que se está rechazando como evidentemente falso, aunque sea evidentemente falso. Parece claro, pues, que Teeteto y el Extranjero entienden que el enunciado de que la actividad no se puede combinar con, compartir o participar en inactividad es un enunciado sobre las cosas activas al efecto

de que ninguna de ellas puede ser inactiva. Este argumento no es incontestable. Se le podría responder que Platón por el momento ha dado por supuesto que «activo» e «inactivo» no son predicados que se puedan predicar significativamente de propiedades, de manera que no se le puede encontrar sentido a «La propiedad actividad es inactiva» o a su inverso. A la luz del pasaje reciente sobre los Partidarios de las Formas sería extraño que Platón diera esto por supuesto, pero no es imposible. Pero a menos que se adopte tal solución tendremos que conceder que tenemos dos lugares en el estudio de los tipos grandes en que un enunciado de participación se entiende como una inclusión de clase.

Hasta el momento los dos argumentos que hemos considerado apoyan la opinión de que los enunciados de participación de este pasaje se han de entender como inclusiones de clase, o como el tipo de enunciados de propiedad a los que corresponden inclusiones de clase. «Lo A participa en lo B» se ha de entender que dice que la A-idad es un tipo o versión de la B-idad. Esto colocaría otra barrera entre los juicios de identidad y los de participación, puesto que los primeros son enunciados puros de propiedad y los segundos, aparentemente, no. Sin embargo, hay ciertas indicaciones que sugieren que la posición correcta no es ésta.

Una indicación es la siguiente. Si fuera el caso que los enunciados de identidad son enunciados puros de propiedad mientras que los enunciados de participación no, sería importante no confundir los dos tipos. No obstante, Platón emplea una fórmula de participación para negar casos de identidad[142]. Usa «A participa en la diferencia respecto a B» para decir que A y B no son la misma cosa y sin duda desearía usar «A participa en la mismidad respecto a B» para identificar A y B. De esto se desprende claramente que al menos no pensaba que hubiera una distinción tajante en el modo cómo se usan los términos generales en los enunciados de identidad y en los de participación. Es manifiesto que algunos de los enunciados de este pasaje son enunciados puros de propiedad; y otros parecen no serlo. Pero si tratamos de hacer corresponder esta diferencia a la diferencia entre enunciados de identidad y de participación caemos en la dificultad recientemente mencionada. Parece que hemos de decir que la primera diferencia no ha sido claramente discernida.

Otra indicación de que Platón no ha decidido si está estudiando relaciones entre propiedades o entre clases se encuentra en su tratamiento más bien superficial de los términos negativos tales como lo no bello (257). Establece la regla de que prefijar «no» a una palabra o una expresión compleja es «indicar algo distinto de las palabras que siguen, o bien de las cosas con que tienen que ver las palabras que siguen a la negación» (257 b 10-c 3). Así pues, decir que algo es no-P es decir que es distinto de P. Esto puede parecer satisfactorio a primera vista hasta que recordamos que decir que S es distinto de P es decir que S y P no son la misma cosa. Desde luego es esto lo que decimos cuando decimos que el colorido brillante no es la belleza, por ejemplo; pero, ¿cómo se aplica esto a la negación de un enunciado de participación, p. ej., a «Los gorilas no son bellos»? Lo raro es que Platón no nos dice nada sobre cómo se aplica su análisis de la negación en términos de la diferencia al caso de los enunciados de participación. Surgen varias posibilidades. Por ejemplo, «Toda propiedad en que participa el gorila es distinta de la belleza» o «El gorila es distinto de aquello que participa en lo bello» o «El gorila participa en la diferencia con respecto a lo bello». Es raro de por sí que Platón no nos diga qué análisis prefiere. Es más raro darnos cuenta de que el primero de estos análisis está muy lejos de la fórmula de Platón de que «prefijar una negación... es indicar algo distinto de... las cosas con que tienen que ver las palabras que siguen a la negación»; y de que en el caso de los análisis segundo y tercero es necesario proseguir tal análisis. Por ejemplo, en el caso del tercer, y quizá más verosímil, candidato debemos preguntar qué significa «lo bello». No puede ser la belleza; pues decir de los gorilas que participan en la diferencia con respecto a la belleza es decir de ellos algo que se podría decir igualmente de Helena de Troya; pues no es idéntica a la propiedad en la cual participa. ¿Significa, entonces, «lo bello» la clase de los objetos bellos, de modo que el significado de la oración es que la especie de los gorilas participa en la diferencia respecto a la especie de los objetos bellos? Pero esto no es decir que ningún gorila es un objeto bello; pues la especie de los números primos participa en la diferencia con respecto a la especie de los números y sin embargo todo número primo es un número. En realidad no es suficiente decir que la clase de los gorilas no es idéntica a la propiedad belleza, ni decir que no es idéntica a la clase de los objetos bellos. Necesitamos la noción de exclusión de clases «Para todos los valores de x e y, si x es un gorila e y es bello, entonces es falso que x sea idéntico a y»), y no está claro cómo se puede obtener ésta de la noción de diferencia. También se aplica esta crítica al segundo candidato («El gorila es distinto de aquello que participa en lo bello»); pues bien puede ocurrir que dos clases no sean idénticas sin que se dé la circunstancia de que ningún miembro de la primera sea también miembro de la segunda. Evidentemente sería capcioso lamentar que Platón no nos haya dado un análisis de los enunciados de participación negativos que se adecúe a los criterios modernos de explicitud; y no es mi propósito hacerlo. Lo significativo no es que la explicación de Platón sea algo confusa, sino que no hay tal explicación. Parece como si Platón simplemente no se hubiera dado cuenta de que decir que S es distinto de P significa dos cosas substancialmente diferentes según «P» se refiera a una propiedad o a una clase. Pues, si se hubiera dado cuenta de esto, entonces desde luego nos hubiera dicho qué pretendía, y probablemente hubiera visto que el tratamiento de los enunciados de participación negativos conlleva complicaciones sobre las cuales hay que decir algo al menos.

Ciertamente hay un lugar donde Platón muestra que se da cuenta de que en el asunto vienen a cuento las propiedades y las clases, aunque no

parece tener la impresión de que sea necesario distinguir los papeles que representan. En 257 e 2-4 dice de lo no bello que es algo real en virtud del hecho de que está «separado de un tipo (*genos*), y además (*au palin*) opuesto a una de las cosas que son[143]». La expresión relativamente enfática «además» sugiere que en esta oración se están sosteniendo dos posiciones y no la misma dos veces. Si esto es cierto las posiciones son probablemente que la clase de las cosas no bellas es una clase diferente («separada de») de la clase de las cosas bellas, y que está unificada por contraste («opuesta») con la belleza, esto es, por el hecho de que el rasgo común a sus miembros es la falta de belleza. Si esta interpretación es correcta entonces debemos decir que en este pasaje Platón muestra conciencia del hecho de que está usando a la vez la clase de las cosas bellas y la propiedad belleza como términos positivos en el contraste que genera lo no bello, pero que cree erróneamente que se pueden tratar a todos los efectos y propósitos como el mismo término, no requiriendo las diferentes relaciones que tiene lo no bello con cada uno del resto de estos términos más atención que la dada por un casual cambio de verbo en una sola oración.

Hasta ahora, pues, la conclusión es que el tratamiento de Platón de «Lo S participa en lo P» no distingue el caso de que la P-idad sea una propiedad de la S-idad del caso de que la P-idad sea una propiedad de las cosas S; y, más aún, que mientras ciertos indicios sugieren que lo que se está estudiando es el primer caso otros sugieren que se trata del segundo. La hipótesis que podría dar cuenta de esto, y explicaría el tratamiento un tanto defectuoso de los términos negativos, es que Platón estaba operando con una concepción pictórica de los términos cuyas relaciones está estudiando de acuerdo con la cual éstos son unidades simples, ni propiedades ni clases sino algo intermedio. Debemos suponer que al ocurrírsele tenía en mente un modelo según el cual un extremo, por así decir, representaba «el gorila» (esto es, la clase de todos los gorilas), mientras que el otro representaba indiferentemente «lo bello» en el sentido de la propiedad belleza y también en el sentido de la clase de todos los objetos bellos. Con tal concepción pictórica bien pudo no haber visto que una explicación de la negación efectuada en términos de negaciones de identidad tales como «El colorido brillante no es la belleza» no se puede convertir sin modificación en una explicación de los enunciados de participación negativos tales como «Los gorilas no son bellos»; pues parecería que en ambos casos el enunciado de que un extremo no es igual que el otro sería bastante.

(Naturalmente no estoy diciendo que Platón de hecho *creía* que «los gorilas no son bellos» significa que «el gorila» no es idéntico a «lo bello»; tampoco estoy diciendo que hubiera dicho que la propiedad P y la clase de los objetos P son una y la misma cosa. Al contrario, ahora como siempre, creo, él habría negado que se pueda hacer esta identificación. Lo que ha sucedido, en mi opinión, es que ha pensado que en este contexto inmediato no es importante distinguir la P-idad de la clase de las cosas P, y que en consecuencia se ha permitido usar expresiones de la forma «lo P» para referirse a ambas entidades, pasando con ello por alto ciertas complicaciones. Vale la pena observar de paso que, si esto es cierto, en este pasaje no está preocupado lo más mínimo por los temas característicos de la Teoria de las Formas.)

Por consiguiente no hemos podido decidir si los enunciados de la forma «Lo S participa en lo P» se han de entender como que predican la P-idad de la S-idad o de la clase de cosas S. Creo, sin embargo, que la interpretación atribuída primordialmente a este pasaje es la primera. La razón de esto no se puede exponer completamente en este momento, pues está conectada con la relación entre la mismidad y la diferencia por un lado y el resto de los grandes tipos por otro. Esta relación es que los segundos participan en los primeros. Según la interpretación como inclusión de clases esto significaría que las cosas activas (por ejemplo) son autoidénticas. Pero cuando consideramos el significado de lo que se dice acerca de los factores cohesivos y disgregadores en el estudio de la dialéctica (253, párrafo 8) encontraremos razones para decir que «La actividad participa en lo auto-idéntico» pretende significar que la propiedad actividad es auto-idéntica. Si esto es cierto nos veremos forzados a concluir que en la noción de participación hay algo torcido. La referencia introductoria a la dialéctica en general nos trae a la memoria los descubrimientos dialécticos tales como que el amante participa en lo lunático. Pero esto nos dice que los amantes son una subclase de los lunáticos, o, como mucho, que la propiedad de ser un amante es una versión específica de la propiedad de ser un lunático. No nos dice que la propiedad de ser un amante sea una cosa lunática. Sin embargo, que la actividad participa en la automismidad tiene por objeto decirnos que la actividad es una cosa autoidéntica. Platón está introduciendo una clase de «propiedades formales» de cuya existencia son instancias la mismidad y la diferencia. Estas propiedades caracterizan a todas las entidades, y por lo tanto caracterizan a las entidades que caen bajo otras propiedades tales como la actividad. Pero el propósito de Platón no es decirnos que estas propiedades «formales» caracterizan a las instancias de propiedades «materiales» como la belleza o la actividad, sino que caracterizan a las propiedades mismas. Desgraciadamente no se ha dado cuenta de que este modo de «participación» no es el mismo que normalmente aparece en sus investigaciones sobre la dialéctica. A veces «Lo A participa en lo B» significa que las cosas A se cuentan entre las cosas B, otras veces que la A-idad misma es una cosa B.

ii *Problemas del* Sofista *241-60; las «vocales de la realidad»; factores cohesivos y disgregadores*

Ahora consideramos un problema que surge en el pasaje condensado en el párrafo 8 de nuestro análisis (252 e-253 c; véase p. 390). La cuestión es si el estudio subsiguiente de los grandes tipos tiene por objeto iluminar el enunciado de que el dialéctico tiene que conocer qué tipos se pueden combinar y cuáles no, y que para conseguirlo debe preguntarse si existen tipos que se comporten, como las vocales, como factores unificadores, y otros responsables de las divisiones. Ya hemos visto que no es necesario suponer que el último pasaje está pensando para iluminar el anterior, pero es probable que valga la pena explorar la hipótesis opuesta. Sin embargo es necesaria una precaución. Se sugiere en el *Sofista* 253 e 8 y se aclara al comienzo del *Político* que Platón proyectaba un diálogo titulado el *Filósofo* que nunca llegó a escribir. Sin duda en él habría desarrollado las indicaciones dispersas acerca de la naturaleza de la dialéctica que existen en esta parte del *Sofista*. Pero es posible que la razón de que nunca se escribiera el *Filósofo* sea que Platón se arrepintió de estas indicaciones. Por lo tanto puede que estemos considerando ideas que él llegó a refutar por malas.

Correremos estos riesgos. El Extranjero sugiere que la dialéctica es comparable a la gramática y a la música porque estos estudios también nos habilitan para conocer qué elementos se pueden combinar y cuáles no. Luego pasa a sugerir que puede haber ciertas naturalezas que aparezcan en todas las combinaciones y las mantengan unidas, haciendo con ello lo mismo que las vocales hacen entre las letras, y también ciertas naturalezas disgregadoras responsables de las divisiones. Puesto que las «vocales» aparecen en todas partes, y puesto que los grandes tipos son muy grandes, es natural esperar que los grandes tipos (o algunos de ellos) constituyan las «vocales». Sin embargo, este pensamiento natural es menos atractivo cuando uno se pregunta cómo es posible que los grandes tipos entren en combinaciones.

Pues propiedades tales como la existencia, la automismidad y la diferencia son propiedades formales y no limitativas; y la actividad y la inactividad casi lo son. Pero desde luego una propiedad formal no puede contribuir en una combinación en la que entra. Decir de algo que es a) un organismo y b) autoidéntico es simplemente decir que es un organismo. Sólo las propiedades materiales o limitativas, como ser un organismo, pueden realizar una tarea en las combinaciones. En realidad lo que puede estar presente en todas las combinaciones no puede hacer ninguna contribución a ninguna. Esto nos presenta una dificultad. Sacamos la impresión (del *Cratilo* y del *Político* así como del pasaje presente) de que las sílabas están compuestas de letras, y de que esto significa que las propiedades relativamente específicas como la humanidad están, o podrían estar, construídas de algún modo a partir de propiedades o relaciones altamente genéricas como la actividad, la solidez o la relación de contener (por citar ejemplos que el *Cratilo* parece tener presentes)[144]. Pero también es natural suponer que las vocales se cuentan entre las letras, y por lo tanto entre los ingredientes de las sílabas y representan un papel en la construcción de propiedades más específicas. Pero si las vocales figuran en *todas* las sílabas esto parece imposible. Las propiedades omnipresentes como la existencia o la autoidentidad no pueden contribuir a la construcción de nada. No son rasgos de la realidad, ni generales ni nada; la realidad podría tener cualesquiera rasgos y aún así y todo sería existente y autoidéntico. Desde luego de aquí no se sigue que Platón no considerara la relación entre las vocales y las demás letras de la manera que ahora nos está causando dificultades; bien pudo haberlo hecho. Observamos que entre las letras (los componentes de las sílabas) del *Cratilo* se cuenta la actividad; y la actividad es un componente de sílabas sumamente dudoso. Es cierto que los animales son organismos que se pueden mover y que las plantas no, es decir, que la capacidad de moverse diferencia una clase de la otra. Pero no está claro que se pueda decir lo mismo de la actividad. Pues decir que algo es activo de ningún modo es decir cuáles son sus rasgos; simplemente es decir que no todo lo que es verdadero de ese algo en cierto momento lo es también en los demás momentos. Pero si Platón consideraba las letras y las vocales del modo sugerido, entonces hemos de preguntarnos si no le confundió la siguiente simple falacia: Hay muchas cosas que participan de lo animal, más cosas aún del organismo, y todo de lo autoidéntico; por lo tanto ser un organismo es un rasgo de la realidad más general que ser animal, y ser autoidéntico es un rasgo aún más general. Uno se pregunta si en realidad Platón no pensó equivocadamente que ser *omni*presente es simplemente cuestión de ser *más* general que las propiedades sumamente genéricas como ser animal.

Una vez observada esta dificultad apartémonos de ella y hagamos la siguiente pregunta. Se sugiere que ciertos tipos actúan como las vocales al hacer posibles las sílabas, y hay otros que por el contrario causan divisiones; y que el dialéctico, al conocer cuáles son estos factores enlazantes y disgregadores, sabe qué combinaciones son posibles. Ahora la cuestión es si el conocimiento de las vocales y los disgregadores da al dialéctico una provisión de información general que le permita decidir *a priori* si S puede participar en P, o si éste no es el caso, sino que el dialéctico simplemente conoce la respuesta acertada para cada S y cada P:

Puesto que se compara al dialéctico con el gramático podemos empezar preguntando si el gramático decide qué combinaciones son posibles por referencia a una provisión de información general. Parece haber tres posibilidades:

1. Que el gramático simplemente tenga cierta cantidad de información *ad hoc*. Por ejemplo, que se puede pronunciar *ct* pero no *gc*.

2. Que conozca principios generales. Por ejemplo, que dos guturales seguidas no se pueden pronunciar.

3. Que conozca el principio general *único* de que toda sílaba debe contener una vocal.

Acerca de estas cuestiones se saca del texto una serie de impresiones discrepantes. Por un lado Platón habla como si estuviera pensando en alguna clase de principios generales, como si su dialéctico conociera *a priori* varias verdades del siguiente estilo: Toda propiedad del tipo A se puede combinar únicamente con propiedades del tipo B o del tipo C. Por otro lado, pueda o no el *dialéctico* decidir que cierta combinación es o no posible por referencia a principios de esta clase, desde luego el *Extranjero* tiene que decidir tales cuestiones *ad hoc*. La cuestión de si la actividad se puede combinar con la inactividad él la tiene que resolver por inspección. En el *Sofista* no aparecen principios del tipo que estamos imaginando. Quizá habrían de enunciarse en el *Filósofo* y este diálogo nunca se escribiera porque Platón nunca se dedicó a estudiarlos. En todo caso por lo que concierne al *Sofista* parece que hemos de contentarnos con la mera observación de que para el dialéctico es importante conocer las «vocales» y «contravocales» o disgregadores.

¿Cómo «mantiene ligadas sus sílabas» una vocal? ¿Cómo unifica la *a* a *pan*? Es de suponer que haciendo que los tres factores sonoros que constituyen la sílaba suenen como un solo sonido. Puesto que cierto número de sílabas —*pan, can, dar*— se pueden considerar como diferentes modificaciones del mismo sonido fundamental (el sonido-*a*), se tiene la tentación de desarrollar algo del tipo de lo siguiente. Las «vocales» de la realidad son naturalezas muy generales que pueden aparecer de muchas formas, debiéndose sus diversas formas a modificaciones por las «consonantes» de la realidad. Así, una naturaleza «sustantiva» como la animalidad puede ser una «vocal» y una naturaleza «sustantiva» como la carnivoridad una «consonante». Después de todo parece natural pensar que una naturaleza adjetiva sólo puede existir como una modificación de una naturaleza sustantiva, mientras que una naturaleza sustantiva (como una substancia segunda aristotélica) puede existir por sí misma; y esto reflejaría el hecho de que las consonantes no pueden, al contrario que las vocales, ser pronunciadas solas. Pero aunque esta línea de pensamiento es tentadora existe la dificultad, ya mencionada, de que los tipos muy grandes no parecen ser naturalezas sustantivas sumamente genéricas, y también existe la dificultad de que Platón contrapone sus vocales no a las consonantes sino a las contravocales o disgregadores.

Si concedemos importancia a este último punto, entonces (suponiendo que las vocales figuren en el estudio de los grandes tipos) encontramos difícil resistir la conclusión de que la mismidad es las vocales o agentes unificadores y la diferencia las contravocales. (Si se objeta que estamos buscando agentes unificadores y agentes separadores

en plural podríamos recordar al objetor que la diferencia tiene «muchas, muchísimas partes»; y es de suponer que lo mismo se aplica a la mismidad). El argumento en favor de esta conclusión es que hemos de buscar cosas que creen divisiones *(diaireseis)*. No obstante, en lo sucesivo se dice en más de una ocasión que A es diferente de B por participación en la diferencia. Por consiguiente es difícil resistir la sospecha de que la diferencia (o las partes de la diferencia) es los factores disgregadores.[145] Pero puesto que los separadores se emparejan con las vocales, y puesto que la diferencia se empareja con la mismidad, es natural pasar a inferir que la mismidad (o las partes de la mismidad) son las vocales.

Pero si nos preguntamos qué puede significar esta conclusión, nos parecerá absurda. A puede entrar a formar parte de los todos, sílabas o complejos, en que puede figurar debido a que es diferente de B y a que es idéntico a sí mismo. La animalidad se puede combinar con la acuaticidad en el complejo «animal acuático» debido a que ser animal es lo mismo que ser animal y diferente, por ejemplo, de ser triángulo. Parece que las montañas han parido un ratón sumamente trivial y absurdo.

Pero, ¿es acertado este juicio? Tomemos un volumen físico cuyo contenido sea completamente inestable. En un mundo tal «mismo» *(número)* y «diferente» no tendrían aplicación a los objetos físicos, sino únicamente a los lugares. En nuestro mundo «mismo» y «diferente» tienen aplicación a los objetos físicos; y decir que éste es el caso no es decir sino que nuestro mundo no es completamente inestable. Así, pues, decir que los objetos físicos son autoidénticos no es no decir nada; es decir (en el lenguaje del libro de Strawson *Individuals)* que somos capaces de reidentificar particulares.

A la luz de esta analogía vemos que la doctrina de que los términos generales son autoidénticos y diferentes unos de otros no es vacía. Es el postulado fundamental de la teoría clásica de las formas, que los términos generales tienen límites estrictos. Tomemos una vez más como ejemplo de término general «el alma». Las almas forman un conjunto heterogéneo. En ellas hay mucho de indefinido. Pero también hay suficiente[146] de definido, pues toda alma es un alma. La variedad tiene unos límites. Pues la naturaleza general *el alma* es autoidéntica. Es un tipo definido, no un agregado de naturalezas más o menos similares. Ser idéntico a ser alma es ser un agente animador *(Fedón)* o un autoactivador *(Fedro y Leyes)*, y es ser diferente de cualquier otra cosa que no lo sea. Y esto determina las sílabas en las cuales puede figurar la letra *alma*. Permite que haya almas buenas y almas malas, almas sabias y almas estúpidas, pero prohíbe la sílaba *alma muerta*. Pues *muerto*, al ser idéntico a *no-animado* y por lo tanto incompatible con *animador*, no se puede combinar con *agente animador*.

Por consiguiente, lo que determina que cierta letra pueda entrar en ciertas sílabas, y lo que liga estas sílabas, es la mismidad, o la clase de hechos que tienen la forma de las definiciones socráticas: ser X es lo

mismo que ser Y. Y a la inversa, lo que impide que cierta letra forme parte de determinadas sílabas es la diferencia, o la clase de hechos que tienen la forma de negaciones de las definiciones socráticas: ser A no es lo mismo que ser B. Esto no significa (cuando X es lo mismo que Y) que XY sea una sílaba, ni (cuando A no es lo mismo que B) que AB no lo pueda ser. XY es una tautología («alma autoactivadora») y AB *puede* ser una sílaba buena («animal racional», pues la racionalidad no es lo mismo que la animalidad). Significa que ocurre que las almas son lo que son y no lo que no son, lo cual conlleva que puede haber almas buenas y almas malas pero no muertas. Cuáles son las sílabas que prohíbe la mismidad (o la mismidad y la diferencia) es algo que se ha de decidir por inspección directa de cada caso; y esto es lo que esperábamos hallar. El conocimiento de *que hay* estas vocales es lo que dice al dialécto que *algunas* combinaciones serán posibles y *algunas* imposibles. *Cuáles* son posibles lo tiene que averiguar usando su inteligencia. La opinión que Platón está combatiendo es la tesis erística (251; párrafo 6 de nuestro análisis) de acuerdo con la cual *o* todas las combinaciones son imposibles (los hombres son simplemente hombres, y no animales, buenos mortales o lo que sea), o *de lo contrario* todo puede ser todo. La respuesta de Platón a esto es que puede haber juicios sintéticos verdaderos, pero que también hay imposibilidades lógicas.

Si esta interpretación es correcta, la posición que Platón está sustentando es antigua. En gran medida es lo que argumentaba en el Libro Séptimo de la *República* (523-5). Allí nos dice que tenemos tendencia a pensar que no hay una diferencia absoluta entre la unidad y la multiplicidad, o la grandeza y la pequeñez, porque lo que vemos como lo uno también lo vemos como lo otro. Pero si nos olvidamos de cómo vemos las cosas y reflexionamos sobre la naturaleza de la grandeza nos vemos forzados a reconocer que la propiedad de ser-más-grande-que es por completo diferente de la de ser-más-pequeño-que. Nuevamente llamar la atención sobre la autoidentidad refuerza su vieja creencia en la importancia de la definición socrática. Pues si su posición es que ninguna letra puede ser forzada a formar parte de una sílaba violando para ello su autoidentidad, entonces, evidentemente es importante saber en qué consiste la autoidentidad de cualquier letra dada.

Si esta interpretación es correcta (y debo recordarle al lector que necesariamente es muy conjetural) entonces podemos percatarnos de que decir de un término general que participa en la mismidad es decir algo acerca de la propiedad y no acerca de la clase. Si no puede haber almas muertas es porque la propiedad de ser alma es una propiedad definida que tiene una naturaleza definida. Por lo tanto, un enunciado de la forma «La P-idad participa en lo autoidéntico» está pensado como un enunciado puro de propiedad. Esa es la consideración (mencionada anteriormente) que nos hace decir que el sentido primario de «participación» en el estudio de los tipos muy grandes es aquél de acuerdo con el cual un enunciado de participación es un enunciado puro de propiedad.

Finalmente podemos observar que la pre-ocupación por el papel de propiedades formales tales como la unidad y la multiplicidad de otras propiedades es característico de los últimos años de Platón. No hay un salto inmenso entre lo que se dice acerca de la mismidad y la diferencia en el *Sofista* y lo que se dice de *peras* y *apeiron* en el *Filebo*[147].

iii) *Problemas del* Sofista 241-60; *participación*

El grito de batalla de estos últimos diálogos «dialécticos» es que los tipos se pueden mezclar o compartir o participar unos en otros. Ya hemos visto que esta relación de participación o como prefiramos llamarla es más bien vaga. En ocasiones parece ser muy poco más que la noción de que puede haber proposiciones sintéticas verdaderas como «Algunos hombres son calvos». Otras veces se aproxima más a una concepción de la relación especie/género —«Los gatos son animales» o «El amor es locura»— En otras ocasiones se hace referencia al hecho de que las propiedades pueden poseer propiedades. La verdad parece ser que Platón propone la participación como remedio contra un síndrome de errores concebido con alguna vaguedad y del que se diagnostica que se debe a dejar de ver que los tipos se pueden mezclar con tipos distintos de, e incluso incompatibles con, ellos mismos.

Podemos ver esto con más claridad si echamos un nuevo vistazo al *Parménides.* Recordamos que al joven Sócrates se le hace decir a Zenón que le sorprendería mucho que alguien dispuesto a distinguir los tipos de los particulares pudiera ponerse a demostrar que «la igualdad y la desigualdad y la multitud y lo uno y la inactividad y la actividad se pueden mezclar y divorciar entre sí» (*Parménides* 129 d 6-e 3). Vimos que lo que quería decir es que los tipos se pueden mezclar y separar *en las cosas,* porque una cosa, por participación en formas opuestas, puede tener predicados contradictorios, forzando con ello a los tipos a mantener uniones aparentemente innaturales; pero que esto no les puede ocurrir a los tipos *entre sí.* Ahora podemos ver que lo que está negando Sócrates es (en los términos del *Sofista*) que sea posible mostrar que, por ejemplo, el no-ser es, o que la actividad es lo mismo y no es lo mismo. Que el joven Sócrates está equivocado al pensar esto lo pone de manifiesto lo restante del diálogo, donde se aclara que tenemos que decir que la unidad no es unitaria y otras muchas cosas por el estilo. A partir del hecho de que la unidad es indivisibilidad no podemos argumentar que una cosa que es un tal y tal sea indivisible en todos los respectos, y ni siquiera que la unidad misma sea indivisible (pues si existe tiene que tener propiedades y por consiguiente ser compleja). De este modo la unidad y la complejidad se mezclan incluso «entre sí».

Acoplar de este modo el *Parménides* y el *Sofista* tiene dos consecuencias. Una es que se intensifica la sospecha de que los enunciados de

participación que aparecen en el estudio de los grandes tipos se entienden como enunciados de propiedad, con el resultado de que la inconsecuencia interna del *Sofista* (la sugerencia de que el estudio de los grandes tipos es un ejemplo de dialéctica barata) se hace más nítida. La otra es que cualesquiera inconsecuencias que pueda haber en el *Parménides* se pueden trasladar fácilmente al *Sofista*. Paro no se puede arreglar nada suponiendo que en el *Parménides* la demostración que aparece en la segunda parte del diálogo de que los términos generales pueden participar unos en otros, tiene el propósito de disolver la paradoja enunciada en la primera parte, la paradoja de suponer que los particulares pueden participar en los términos generales. Pues estas relaciones no son la misma.

Así, pues, parece que «participación» se refiere a tres cosas: al hecho de que un particular S puede tener la propiedad P; al hecho de que todas las cosas P pueden ser cosas Q; y al hecho de que la propiedad misma P-idad puede tener la propiedad R. De estas tres cosas es la segunda la que más evidentemente se singulariza. Y no podemos reducirla sustituyendo «Todas las cosas P son cosas Q» por la forma alternativa «La P-idad es una versión de la Q-idad» —pues esto no es lo mismo que «La P-idad es Q» (la gateidad no es un animal)—. Parece que hemos de decir que Platón no tenía clara la importancia de «dividir la participación por sus junturas».

iv) *Problemas del* Sofista *241-60; lo que puede hacer el dialéctico*

En el párrafo 8 de mi análisis de este pasaje dije que el Extranjero da una breve descripción de lo que es capaz de hacer el dialéctico. No di detalles de lo que dice, porque la exégesis de lo que quiere decir constituye un problema difícil. Ahora tenemos que tomarlo en consideración.

El pasaje en cuestión se encuentra en 253 d. El Extranjero dice que pertenece al dialéctico dividir de acuerdo con los tipos sin hacer un corte entre idénticos ni identificar los no idénticos. Esto está bastante claro; pero el Extranjero pasa a decir que el hombre que puede hacer esto puede hacer las siguientes cosas:

a) Puede discernir suficientemente el universal (*idea*) único infiltrado en muchas cosas, cada una de las cuales es diferente de las demás;

b) Puede discernir suficientemente muchos universales diferentes entre sí pero abarcados por un único universal;

c) Puede discernir suficientemente un universal que esté reunido por muchos todos; y finalmente

d) Puede discernir suficientemente muchos universales que estén separados por diversos lugares.

¿Qué hemos de hacer con estas cuatro oraciones? Lo raro de ellas es que parecen ser tres oraciones descriptivas del lado positivo, para ver que A y B se pueden combinar, y una para ver que no se pueden. ¿Por qué tres y una?

Encuentro bastante tentador decir que aquí tenemos una referencia a un hecho del que ya he afirmado que Platón se daba cuenta, a saber que algunas características comunes constituyen similaridades positivas y otras no. Pues parece plausible decir que los tres verbos de las tres oraciones positivas representan tres grados de tenuidad creciente.Lo que se dice en cada caso del universal más genérico es: en la primera que está *infiltrado* en otros; en la segunda que los *abarca;* en la tercera que *está reunido* —una oración pasiva—. ¿No podría ocurrir que el significado del pasaje fuese algo del estilo de lo siguiente? Ser vegetal está infiltrado en ser zanahoria, ser nabo, ser col; e, infiltrado en estos, crea una similaridad positiva entre ellos. Sin embargo, ser un organismo es un tipo más abstracto de carácter común, más extrínseco a lo que caracteriza, pues meramente acoje o abarca a ser vegetal o a ser animal. Tales caracteres comunes crean cierta medida de similaridad, si queremos hablar así, cuando se dan, pero una medida muy pequeña. Sin embargo, los caracteres abstractos más comunes, tales como existir, ser uno, ser autoidéntico, no crean en absoluto similaridad. Ni están infiltrados ni abarcan, meramente están reunidos o conservan su identidad en los todos, complejos o sílabas en que se encuentran.

Si esta propuesta es correcta confirma la sospecha de que Platón consideraba las propiedades formales como propiedades que simplemente tienen una aplicación más universal que las propiedades genéricas materiales, como la animalidad. Puesto que es de estas propiedades formales que aparecen en los enunciados puros de propiedad de las que nos ocupamos, mientras que son las propiedades materiales las que aparecen en los enunciados de inclusión de clases, el tratamiento de las propiedades formales y de las materiales como si fueran completamente análogas es consecuente con el tratamiento similar dedicado a los enunciados puros de propiedad y a los enunciados de inclusión de clases. Una vez más nos encontramos diciendo que el tratamiento de la dialéctica por parte de Platón en este período está infectado por una incertidumbre en torno a la diferencia que hay entre las relaciones entre clases y las relaciones entre propiedades.

v) *Problemas del* Sofista *241-60; ¿quiénes son los «Partidarios de las formas»?*

Ahora llegamos a otra cuestión latente, la de quienes son los *eidôn filoi* o Partidarios de las Formas cuyas tesis se critican en 246-9[148]. Este es uno de los pasajes donde se apoyan los que dicen que Platón se arrepintió en sus últimos años de su creencia en las formas.

Por lo tanto hemos de preguntar lo que implica el ataque a los Partidarios de las Formas. No está perfectamente claro cual es la pugna con estas personas reales o ficticias. Los aspectos esenciales de la discusión son los siguientes:

1. Los Partidarios identifican el ser con ciertas formas no corpóreas a las cuales no atribuyen ningún tipo de actividad.

2. Pero si ser conocido es padecer algo, entonces, si el ser no puede actuar ni padecer, no puede ser conocido.

3. Pero indudablemente la actividad y la vida y el alma y la inteligencia han de estar «presentes en el ser». (En otras palabras, es intolerable negar que los seres espirituales estén entre las entidades últimas).

4. Pero por otro lado no puede ser verdad que todo se mueve y cambia, pues también eso tornaría imposible el conocimiento; dado que la intelección exige autoconsistencia[149], y la autoconsistencia requiere inactividad.

5. Por lo tanto el filósofo debe negar a) que el todo es inerte y b) que el ser cambia de todas las maneras.

La conclusión del argumento parece bastante familiar. No se puede negar a los seres espirituales el status de entidades últimas; aunque otras cosas puedan ser «reducidas», aquéllos no podrán. El todo, por tanto, no es inerte. Pero al mismo tiempo toda cosa que merezca el título de *on* o entidad última debe ser inmutable en ciertos respectos. No se puede negar que algunas entidades últimas son activas; en efecto, quizá lo son en ciertos aspectos. Sin embargo toda entidad última debe al mismo tiempo ser inmutable en algunos respectos. En esta conclusión no hay nada que se haya de leer como una retractación de algo que Platón hubiera escrito jamás. El único signo de retractación hasta ahora es el tono insolente con que habla el Extranjero de «ciertas formas inteligibles» acuñadas para hacer el papel de ser auténtico (246 b).

¿Cuál es el objetivo del argumento? El propósito de este montón de críticas de escuelas filosóficas es mostrar que la existencia no se puede identificar con ninguna otra propiedad. Para hacer esto es necesario desembarazar el sentido de *einai* en el cual significa «existir» de otros sentidos —en este caso del sentido en que, al contraponerlo a *gigneszai*, «devenir», adquiere la connotación de inmutabilidad—. Esto se realiza por medio de dos argumentos. Primero se sugiere hipotéticamente que ser conocido X es que X padece algo. Cierto que esta sugerencia se hace hipotéticamente, pero el Extranjero parece pensar que no se puede negar plausiblemente. Pues de poderse los Partidarios replicarán: «Bien, se pueden conocer las formas y estas no pueden padecer nada; por consiguiente ser conocido no es padecer nada». El Extranjero debe pensar que sus oponentes no pueden replicar esto. En ese caso es de suponer que su posición es la siguiente: De aquello que se puede conocer se puede decir sin cualificación que es un *on* o entidad última. En esto se está completa-

mente de acuerdo. Pero aquello que puede ser conocido puede (ciertamente) por tanto padecer. En consecuencia, la impasividad completa no puede ser una característica de las entidades últimas. Pero no es concebible que se pueda negar la existencia de éstas. Por consiguiente, la existencia no puede implicar impasividad.

El segundo argumento es más fuerte. Depende de la premisa, introducida con vehemencia retórica, de que la ultimidad es algo que no se puede negar a las almas. Pero las almas son activas. Por lo tanto, algunas entidades últimas son activas. Por lo tanto, la existencia no puede implicar inactividad.

Contra los que encuentran en este pasaje una retractación se puede hacer la siguiente observación polémica. Si aquí hay una retractación, debe haber una negación de la existencia de formas autoconsistentes. Pero no hay tal negación. Pues ésta sólo se podría derivar del primer argumento del Extranjero. Pero el primer argumento depende de una premisa que no se asegura sino que se deja como hipotética. Por consiguiente, es el segundo argumento el que tiene toda la fuerza; y el segundo argumento no tiende a negar la existencia de las formas. Sin embargo, contra la postura de la retractación se puede hacer una observación más convincente, que es que la conclusión del Extranjero nos impide inferir que su primer argumento pretende negar la existencia de objetos inmutables de conocimiento. Pues su conclusión ha de ser que aquello que se puede conocer es *a la vez* inmutable en ciertos respectos, *y* (si el primer argumento es válido) inmutable, no en los mismos respectos, desde luego, sino en otros. De esto no se puede inferir que no hay formas inmutables, sino sólo que, si las hay, se ha de admitir que pueden sufrir cualesquiera cambios que pueda implicar el llegar a ser conocido.

Así pues, concluyo que el objetivo de la discusión no es negar (o afirmar) la existencia de las formas, sino negar que la existencia implique inactividad. El objetivo del primer argumento que conduce a esta conclusión puede ser anticiparse a una posible objeción al lenguaje de actividad que pretende usar el Extranjero cuando luego hable acerca de los tipos (unos participan en otros, están divididos en porciones, etcétera). Si un oponente protesta que las propiedades, por ser inactivas, no pueden «hacer» nada, entonces se le puede responder que por un razonamiento similar no se pueden conocer; pues ser conocido es tanto «padecer» como participar es «hacer». Puede que sea por esto por lo que se propone hipotéticamente el argumento. Platón no quiere afirmar que el hecho de que los términos generales puedan ser sujetos de verbos activos y pasivos implique que hacen y padecen cosas; pero si se quiere hacer esta clase de inferencia, entonces replicará que sólo se puede usar como objeción a lo que dice a costa de conceder que es discutible decir que se pueden conocer los términos generales. Los términos generales no pueden ser pasivos hasta el punto de no poder tomar parte en

«actividades nocionales», como participar, a menos que también sean pasivos hasta el punto de no poder ser conocidos.

¿Cuánta autocrítica hay en todo esto? Los criticados son aquellos que han inferido de la contraposición de *einai* «ser» y *gignesthai* «devenir», que si una cosa en algún sentido es un *gignomenon* entonces en ningún sentido es un *on*. Son aquellos que han identificado la inactividad con la existencia. Parece imposible decir si Platón se incluyó o no entre su número. Lo hiciera o no, esté o no criticándose a sí mismo en esa medida, no hay razón para decir que aquí se está arrepintiendo de la creencia en formas inmutables en el único sentido de «inmutable» al que hubiera podido adherirse alguna vez. Este es que son inmutables en los respectos en que una cosa debe, como este mismo pasaje reitera, ser inmutable si ha de ser un objeto de intelección.

En conclusión

El *Sofista* contribuye a la concepción de la dialéctica que hemos hallado en los otros diálogos «dialécticos» con la noción de que hay ciertos factores hilvanantes que permiten que las letras se combinen en sílabas, junto con otros factores generales que crean las divisiones; y, al mismo tiempo, introduce en el estudio de la dialéctica ciertas propiedades *formales* (existencia, identidad y diferencia), cuya posesión por las propiedades materiales ordinarias es considerada importante por Platón. Como hemos visto, estas dos contribuciones se manifiestan al menos estrechamente relacionadas y, al relacionarlas estrechamente, Platón parece haber confundido enunciados lógicamente diferentes tales como

El león participa en lo animal; y

La actividad participa en la existencia.

VI. EL *FILEBO*

A) *Introducción*

El *Filebo* es un diálogo difícil; y a menudo se entiende mal. Quizá una razón de estas confusiones sea que Platón introduce en el diálogo, de una manera un poco apresurada y sin preparación, nociones que sólo se pueden entender a la luz de las preocupaciones de sus últimos años de los cuales sólo por Aristóteles tenemos noticia. El que lee el *Filebo* a la luz de los primeros escritos de Platón casi se ve limitado a quedarse perplejo. A grandes rasgos , las cuestiones metafísicas estudiadas en los primeros diálogos se ocupan de las relaciones de los universales con los particulares y de los universales entre sí. El elemento nuevo que encontramos en el *Filebo* (ciertamente prefigurado en el *Sofista* e incluso en la *República* si es correcta mi interpretación de estos diálogos) es el tema de la relación entre el elemento formal y el material en un universal dado. Sin duda, esto es oscuro, pero espero que se hará claro conforme avancemos.

Desde luego en algunos lugares del *Filebo* parece que ponemos los pies en terreno familiar. La descripción de la dialéctica parece en muchos de sus rasgos idéntica a la esbozada en el *Fedro* y común a todo un grupo de diálogos posteriores. Sin embargo, hay otros rasgos de la descripción de la dialéctica, y de la discusión posterior de Sócrates, que son menos familiares.

Una de estas nociones no familiares ya la consideramos en un capítulo anterior[150], y decidimos que no implicaba un cambio radical de opinión: me refiero a la noción de que la *genesis* o devenir se puede desarrollar en *ousia* o ser. Vimos en aquel estudio que *ousia* en este uso denota una condición estable, y que la *genesis* que viene a parar en *ousia* es el proceso por medio del cual se alcanza una condición. Ahora podemos observar que aunque estos conceptos no implican un cambio radical de opinión, sugieren sin embargo un desarrollo que es de nuestro interés. Lo nuevo en la noción de *gegenémené ousia* («condiciones estables, resultantes de procesos de devenir») es que *genesis* y *ousia* ya no se *contraponen* como lo pasajero y lo eterno. Se piensa que lo pasajero se desarrolla hasta dar en condiciones de permanencia suficiente para merecer el título honorífico de *ousia*. A mi modo de ver, esto refleja el aumento de confianza de Platón en sus opiniones cosmológicas durante su vejez. Aquello que dudaba de afirmar literalmente en la *República*, lo da ahora por supuesto —a saber, que la razón produce en el mundo físico estados de cosas satisfactorios racionalmente—. Tiene cierta importancia recordar que las discusiones metafísicas del *Filebo* tienen lugar dentro de este marco cosmológico.

Los conceptos nuevos que aparecen en estas discusiones metafísicas son los conceptos pitagóricos de *peras* y *to apeiron*. Tendremos que examinar en detalle el uso que da Platón a estos conceptos. En el curso de este examen usaré donde sea conveniente la palabra *peras* (plural *perata*)[151] y la palabra *apeiron* (plural *apeira*) sin traducción. Se pide al lector que recuerde que etimológicamente hablando *peras* significa «límite» mientras que *apeiron* significa «ilimitado». Debido a que hay una incertidumbre considerable, no en torno a los significados de estas palabras, sino en torno a las realidades a las que se refieren, en conjunto no las traduciré.

B) *Los conceptos de* peras *y* to apeiron

Hay dos pasajes distintos en el *Filebo* que hablan acerca de *peras* y *apeiron*, a saber, 16-20 y luego, 23-30, haciendo referencia uno a otro (23 c). Al primero de estos pasajes lo llamaremos la Tradición Celeste y al

segundo la Anatomía de las Entidades. Ya hemos considerado la Tradición Celeste en nuestro examen de la falacia de Protarco (ver páginas 354-362).

En la cosmología pitagórica *to apeiron* parece haber sido un valor ilimitado espacialmente que cumplía algunas de las funciones del espacio absoluto en la cosmología de Newton, mientras que *peras* se refería a las configuraciones de unidades físicas con que están hechas las cosas; y las cosas estaban hechas de *peras* y *apeiron* en el sentido de que esta moneda es una porción de espacio limitado o enmarcado por las unidades que lo componen. A primera vista este uso pitagórico de los dos conceptos parece concordar con el que se da en la Anatomía de la Entidades, pues también las cosas parecen aquí estar hechas de *peras* y *apeiron*.

Se podría argumentar que el *apeiron* pitagórico era algo del estilo del espacio; y, ¿no describe Platón en el *Timeo* el mundo físico como una obra de la razón, que contempla las formas y modela el *espacio* en conformidad con ellas? ¿Por qué, pues, no hemos de suponer que *peras* corresponde en el *Filebo* más o menos a las formas del *Timeo* y *apeiron* *jôra* o el espacio? Pero una ojeada al *Filebo* basta para provocar dudas en torno a esto. En el *Timeo* parece presente una idea distinta de cualquiera de éstas. La diferencia es más o menos ésta. El *Timeo* parecía un intento serio de reducir todo a geometría. Las propiedades físicas se representan como resultantes de propiedades geométricas; las propiedades sensibles del fuego (su calor, etc.) y también sus propiedades causales (su capacidad de quemar) se adscriben a la forma de sus partículas. En un intento tan serio de hacer a la geometría fundamento de todas las cosas es natural que el espacio se convierta en el único elemento «material»[152] de las cosas. Pero no es esto lo que encontramos en el *Filebo*. Aquí *apeiron* parece no referirse meramente al espacio, sino a ámbitos de cualidades tales como caliente hasta frío, humedad a sequedad, etc. Así pues, si tratamos de poner en paralelo el *Filebo* y el *Timeo* tendremos que conceder al menos que Platón había cambiado de opinión en lo referente a la naturaleza del elemento material, el dato con que tiene que contar la inteligencia creadora. Ahora será algo más que la simple extensión. Si en el *Timeo* el problema de la razón consistía en crear orden a partir del movimiento desordenado en las tres dimensiones, aquí el problema parece ser crear orden a partir de *tipos dados* de material en un mundo tridimensional. El dato ahora es más complejo.

Quizá esto no sea muy concluyente, y desde luego en esta descripción se exagera la diferencia entre los dos diálogos, pues como hemos visto el *Timeo* no es tan por completo «geometrista» como acabo de presentarlo. Pero se puede encontrar un argumento más poderoso contra la opinión de que *peras* y *apeiron* realizan la misma función en el *Filebo* que las formas y el espacio en el *Timeo*. Este es que cuando Sócrates introduce *peras* y *apeiron* al comienzo de la Anatomía de las Entidades (23 c) identifica explícitamente este uso de los términos con su uso en la

Tradición Celeste. Pero por muy bien que encaje la idea que estamos examinando con el uso de *peras* y *apeiron* en la Anatomía de las Entidades, no satisface en absoluto su uso en el pasaje anterior. Pienso que está muy claro que a estas palabras se les está dando una aplicación aritmética. El *peras* de las cosas es el hecho de que un universal genérico tiene un número *definido* de versiones específicas, el *apeiron* de las cosas es el hecho de que un universal específico tiene un número *indefinido* de variantes, o instancias, o de ambas cosas. Es verdad que con cualquiera de las opiniones hay que hacer sutilezas para poner en plena concordancia el uso de *peras* y *apeiron* en los dos pasajes; pero las dificultades aumentan enormemente si interpretamos la Anatomía de las Entidades en el sentido que hemos estado considerando.

Dentro de un momento examinaremos el texto del *Filebo* para ver lo que dice; primero, sin embargo, expondré mi conclusión principal. Esta es que el error crucial que se puede cometer al interpretar el *Filebo* es suponer que es propósito de Platón decirnos que *peras* y *apeiron* son elementos de *cosas individuales* como esta moneda. Por el contrario, aquí no está interesado en descubrir un elemento formal y otro material en las cosas individuales, sino en los universales. En ambos pasajes, cuando Platón dice que en las cosas hay *peras* y *apeiron*, «en las cosas» significa «en las propiedades universales». Que Platón en sus últimos años estuvo interesado en distinguir el elemento formal del material en los términos generales resulta claro por los indicios que da Aristóteles y que examinaremos brevemente en la sección final del capítulo. Así, de Aristóteles aprendemos que Platón hablaba de un elemento «masculino» y otro «femenino» en las propiedades numéricas y aparentemente también en las otras. El elemento masculino era la unidad o alguna propiedad numérica, el elemento femenino tenía diversos nombres, «grandeza —y— pequeñez» y «la dualidad indefinida» (*ajoristos*, no *apeiros*) eran dos de ellos. También aprendemos que estaba dispuesto a hablar, por ejemplo, de la linealidad (unidimensionalidad) como de «dualidad en longitud», y también del conocimiento discursivo como de «duplicidad» —es de suponer que «en» algo.

Todo esto suena muy extraño; pero si no se atribuye a chochez, hay que considerarlo como un intento de analizar los universales —la linealidad, el conocimiento, etc.— en un elemento formal y otro material. La dualidad es un elemento formal que puede encarnarse en materiales diferentes; la dualidad en términos de extensión espacial es la linealidad, en términos de, por ejemplo, captación intelectual, es el conocimiento discursivo. Hemos hallado pensamientos pertenecientes a esta cuerda en la *República*, y por los indicios aristotélicos está claro que ocuparon la mente de Platón hacia el final de su vida. Confío en que es éste el trasfondo de las discusiones del *Filebo*. En lo que Platón está pensando, y debemos tenerlo presente en todo momento, es en términos generales tales como la salud. Es en los términos generales de esta clase donde

detecta un elemento de *peras* y otro de *apeiron*. Esta es mi conclusión principal. Fundamentalmente el argumento a su favor es que da un sentido excelente al texto, como ahora intentaré mostrar.

Ya hemos estudiado la Tradición Celeste. Como vimos, el enunciado de ese pasaje de que «hay *peras* y *apeiron*[153] en todo lo que se dice que existe» (16 c 8-9) *se refiere* al hecho de que un término general en cierto modo comprende un número definido de versiones y un número indefinido de casos variantes. Puesto que es a eso a lo que se refiere, se puede decir que *significa* que en las cosas hay definitud e indefinitud. Hago esta observación sobre el significado y la referencia de los términos porque deseo argumentar que mientras que la referencia de los dos términos puede parecer diferir en los dos pasajes, sus significados permanecen idénticos.

Vale con esto por lo que respecta a la Tradición Celeste. La Anatomía de las Entidades se inicia de la siguiente manera. Protarco ha sido convencido de que la vida mejor no es una vida de placer ni una vida de actividad intelectual, sino una vida combinada. Sin embargo insiste en que el placer y la inteligencia competirían por el segundo lugar. Sócrates dice que para esta discusión necesita herramientas nuevas. Las nuevas herramientas resultan ser una clasificación cuatripartita de «las cosas que ahora hay» (*ta nin onta;* pienso que esto significa «aquello que existe en el mundo físico»). Sócrates comienza con su «reciente enunciado de que un dios ha mostrado que una parte de las cosas que son es *apeiron* y otra parte *peras*» (23 c). Estas son dos de las herramientas que pide Sócrates. La tercera es «una cosa singular compuesta por la mezcla de estas dos»[154], y la cuarta es «la causa de la mezcla». Cada una de estas cuatro entidades (*peras, apeiron,* la mezcla de *peras* y *apeiron* y la causa de la mezcla) es, pienso yo, una clase —las entidades se pueden dividir en las que son *apeira,* las que son *meikta* o mezclas y las que son causas. Además, en mi opinión, cualquier miembro de cada una de las tres primeras clases es a su vez un término general —por ejemplo, la salud, es un *meikton* o mezcla, la razón 2:3 es un *peras*—. Se verá que la cuarta clase, la de las causas, es la clase de las inteligencias, de modo que es de suponer que los miembros de esta clase son individuos. Tenemos, pues, tres clases de términos generales de las cuales la tercera es una especie de función de las dos primeras, y una clase de inteligencias que son responsables de la creación de instancias de los términos generales que constituyen la clase tercera. Pero es anticiparse.

Después de introducir brevemente sus cuatro clases Sócrates dirige su atención a *peras* y *apeiron*. Dice que cada uno de ellos es uno y muchos (23 e). En otras palabras, hay una clase de *perata* y una clase de *apeira,* diversas cosas son similares por tener *peras* como su rasgo común[155], y otras por tener *apeiron* como el suyo. Teniendo presente el significado con que surgen estos términos en la Tradición Celeste, podemos decir que varias cosas son semejantes por ser definidas y otras por ser indefinidas.

Sócrates pasa luego a introducir la clase de *apeira* haciendo uso de los adjetivos comparativos «caliente» y «frío». (Hablo de «los adjetivos comparativos» y no simplemente de «más caliente» y «más frío» porque puede ser significativo que en griego la misma palabra puede significar «más caliente» y «demasiado caliente»; es decir, el comparativo quizá conlleve una asociación de *exceso).* Señala que «más caliente» y «más frío» necesariamente contiene más o menos[156] y no tienen término. (¿Significa esto que la temperatura es un ámbito que en principio se puede extender indefinidamente en cualquier dirección?) Ser susceptible de recibir más o menos y no tener término parece ser el carácter definitorio de un *apeiron;* la propiedad de clase *apeiron* o indefinitud es la propiedad de poder recibir más o menos y no tener término. Poco después (25 c) se introducen más ejemplos de *apeira,* como más seco y más húmedo, más y menos en el sentido de adjetivos, más rápido y más lento, más grande y más pequeño. También parece que Sócrates introduce más caracteres definitorios (24 e-25 a), a saber, poder recibir intensamente y ligeramente y excesivamente; e implica que hay otros. (Todo esto se lleva a cabo muy informalmente, sin una distinción clara entre ejemplos y caracteres definitorios. Sólo puedo esperar haber sacado en limpio correctamente lo que quiere decir Sócrates.)

Por lo que se refiere a *peras* se dice (25 a, b) que lo mejor es meter en este saco aquellas cosas que pueden recibir los opuestos de más y menos, a saber, lo igual y la igualdad y el doble y cualquier razón de número y número o de medida y medida. La propiedad de clase *peras* o definitud es, pues, la capacidad de recibir lo igual, lo doble, razones, y en general lo opuesto a más y menos, intensamente y ligeramente y los demás caracteres definitorios de *apeiron.* Después de decir en este tono oracular lo que es la definitud, Sócrates no nos da ningún ejemplo de *perata* o cosas que muestren esta característica. Se supone que es a esta omisión a la que se refiere una página después (25 d) cuando dice que «lo perteneciente a *peras* no ha sido reunido en uno de la manera como se ha prestado este servicio a *apeiron*». Pienso que debe querer decir que mientras que se han dado instancias de *apeira,* no se han dado de *perata.* Por lo tanto en este lugar la noción de «reunir» *(sinagein)* se debe referir a dar instancias ideadas para ilustrar el ámbito de un término general[157]. Sin embargo, procede Sócrates a decir, es de esperar que cuando se reúnan *apeiron* y *peras* (esto es, cuando se reúna la tercera clase de mezclas) se aclare la estirpe de *peras,* «la estirpe de lo igual y lo doble, la estirpe que en general reduce el conflicto de opuestos introduciendo el número y haciéndolos proporcionados y armoniosos» (25 d 11-e 2). Luego, al parecer, se dedica a «reunir» esta tercera clase, o a dar ejemplos de mezclas, citando cosas como la salud, el buen tiempo, la virtud y otras cosas que dependen del orden, la ley y la ausencia de exceso.

El dejar de «reunir» *peras* es, por supuesto, deliberado, y la enseñanza que con ello se ofrece es que *peras* es una noción difícil de captar

de cualquier modo que no sea intuitivo y que si queremos entender el pasaje debemos centrar nuestra atención en la tercera clase. Podemos, pues, interpretar así lo que dice Sócrates: Te doy algunos ejemplos de cosas que tienen los caracteres definitorios de *apeira*. No te he dado ejemplos de *perata*, pero quizá si digo qué tipos de cosas poseen las características de ser mezclas de ambos (la salud, el buen tiempo, etc.) puedas ver qué son los *perata*. Pues las mezclas son cosas que dependen de la ley, el orden y la ausencia de exceso; de esto puedes concluir que la ley, el orden, etc., son *perata* típicos.

Probemos ahora a ver a qué se refieren *apeiron* y *peras*. Tomemos *apeiron* primero, olvidemos las conclusiones que ya hemos enunciado y preguntémonos cuáles son las posibilidades que aparecen a primera vista. Me parece que hay tres. De éstas, una hace a *apeiron* un elemento material de las cosas, mientras que las otras dos hacen que *apeiron* sea algo que se podría encontrar en el mundo, no algo descubierto por medio del análisis metafísico.

1. La primera posibilidad. Cuando un carpintero toma un trozo de madera para cortarlo del tamaño de una mesa es un *apeiron*, un tamaño al azar. Le impone *peras* cortándolo al tamaño requerido. Los *apeira* son objetos de tamaño, longitud, temperatura, etc., al azar las mezclas son objetos cuyo tamaño, longitud, temperatura, etc., está determinado con respecto a algún propósito de la inteligencia humana o de la cósmica.

2. Si tenemos presente la posibilidad de que un *apeiron* individual puede ser un término general se nos puede ocurrir otra interpretación. De acuerdo con esta intepretación un *apeiron* es cualquier *clase* de objetos cuyo tamaño, longitud, temperatura, etc., está determinado con calientes (etc.) pero que no tienen *(qua miembros de esa clase)* ninguna temperatura (etc.) definida. Así, los huracanes serían un *apeiron*, y las fiebres otro, no porque cualquier huracán dado no tenga una velocidad determinada, sino porque no hay ninguna velocidad del viento determinada del «huracán como tal». En los huracanes el viento corre más rápido que en las calmas, y desde luego es demasiado rápido, los enfermos con fiebre están más calientes que los sanos, y desde luego están demasiado calientes; pero no podemos preguntar «¿Qué velocidad lleva el viento de un huracán?» o «¿Qué temperatura es una fiebre?», aunque desde luego *podemos* preguntar «¿Cuál es la temperatura normal de la sangre?» El punto en favor de esta interpretación es «aquello que puede recibir más y menos»; pues una forma de entender esta expresión es «aquellas cosas de las que se puede decir que son más P o menos P, pero de las que no se puede decir que sean iguales a P, dos veces P, etc.».

3. La tercera interpretación también está basada en la expresión «aquello que puede recibir más y menos». Ahora se toma como «aquello que significan los adjetivos que pueden formar comparativos con propiedad». Así, un *apeiron* se convierte en lo que podemos llamar una pseudocualidad o un ámbito de cualidad. Algunos adjetivos, por

ejemplo «triangular», se refieren a cualidades definidas, y todo aquello de lo cual se puede predicar un adjetivo tal exhibe esa cualidad. Sin embargo, «caliente» y «húmedo» no se refieren a cualidades definidas; representan respectos en que comparar las cosas. A no puede ser más triangular que B aunque sí puede ser más caliente. Por el contrario C no puede ser estrictamente caliente, sino, más bien, más caliente de lo que sería cómodo, más caliente que de costumbre, más caliente de lo que era, etc. El calor, podríamos muy bien decir, es esencialmente una noción *indefinida*, y esta forma tan natural de hablar podría ser un comentario apto sobre el *apeiron*. Un *apeiron* es pues, según este punto de vista, una pseudocualidad o un ámbito de cualidad, algo como el calor, el tamaño, la dureza, la humedad o cualquier otra cosa que constituya un respecto de comparación. Es un hecho del mundo que las cosas pueden variar con respecto al calor, al tamaño, a la humedad, etc., y es un hecho del mundo lo que constituye su *apeiria* o indefinitud.

Sujeta a una complicación sobre la que dirigiré la atención en breve, creo que la tercera interpretación del *apeiron* es correcta. Reflexionar sobre la complicación nos convencerá de que de hecho el término es ambiguo y de que la segunda interpretación, aunque recesiva, también es correcta. Sin embargo, el uso dominante de *apeiron* es para referirse a una pseudocualidad. Después de haber fijado así provisionalmente el significado de *apeiron* naturalmente nos agradaría encontrar un sentido correspondiente a *peras*. Para encontrar tal sentido recordamos que el carácter definitorio de *apeiron* era la capacidad de tomar más y menos, mientras que el carácter definitorio de *peras* era la capacidad de tomar lo opuesto de mas y menos, como lo igual, lo doble, etc. Pero hemos entendido «aquello que puede tomar más y menos» como aquello a lo que se refieren los valores de «P» que tienen sentido en «más P que». Así, pues, sin duda, «aquello que puede tomar lo igual y lo doble» será aquello a lo que se refieran los valores de «P» que tienen sentido en igual de P que», «doble P que», etc. Muy bien —hasta que nos damos cuenta de que cualquier valor de «P» que tenga sentido en «más P que» también tiene sentido en «igual de P que» y viceversa. En realidad si interpretamos «aquello que puede tomar más y menos» del modo como lo hemos hecho, es imposible encontrar una interpretación de «aquello que puede tomar lo igual y lo doble» que a) sea paralela, pero también b) produzca algo diferente. Si se entiende que las dos expresiones son paralelas, entonces todo lo que satisface una, satisface la otra. Este desafortunado resultado puede hacernos volver sobre la segunda interpretación de *apeiron;* quizá con ésta podamos lograr el paralelismo. Según esta interpretación un *apeiron* era un término general S (tal como la fiebre) del que se puede decir, como término general, que es *demasiado* P o *más* P que T, pero del que no se puede decir que es *simplemente* P. *Apeira* son aquellas condiciones que son esencialmente demasiado P o poco P, pero que no son en general algo definido como 32° C. ¿Qué

debe ser un *peras* para ser algo paralelo a esto? Se supone que es algo igual a, doble de, dos tercios de[158], etc. —en otras palabras, una cantidad—. Esto es satisfactorio, pues es evidente que *peras* como mínimo es algo muy parecido a una cantidad. Pero antes de que el lector decida que éste es un argumento concluyente en favor de la segunda interpretación de *apeiron* debo observar que en algunos respectos es demasiado insatisfactoria. Pues si un *apeiron* es algo del estilo de una fiebre, entonces su antítesis es algo sí como la salud o, en otras palabras, un miembro del tipo tercero de las mezclas. Según esta interpretación los *meikta* son las ovejas y los *apeira* las cabras. Pero si la antítesis se da entre estos dos términos, entonces no parece haber ninguna razón para esperar que haya algún paralelismo entre *apeiron* y *peras*. Y desde luego se puede uno imaginar de qué manera en algún sentido de «mezcla» la salud puede ser una mezcla de algo como la fiebre y algo del tipo de la cantidad. Un pastel perfecto es una función («mezcla») de sus ingredientes y de las proporciones existentes entre ellos; es los ingredientes «armonizados por la introducción del número». No es un mal pastel arreglado por la introducción del número. Si hemos de encontrar un sentido a la noción de *mezcla* de *peras* y *apeiron* parece claro que los *apeira* deben ser aquellas cosas de las cuales hay las cantidades correctas en condiciones como la salud, y cantidades equivocadas en condiciones como la fiebre, por consiguiente, los *apeira* no pueden ser cosas como la fiebre, sino más bien como desaforarse en condiciones tales como la de tener fiebre. Estas son pseudocualidades, y es por eso por lo que *apeiron* se refiere predominantemente a éstas.

Pero en ese caso ya hemos mostrado que no puede haber el paralelismo que esperábamos naturalmente entre las dos apariciones de «aquello que puede tomar» *(ta dekomena)* en la descripción de los caracteres definientes de nuestros dos términos en 25 e-26 a. Es una pena pero no tiene arreglo; recordamos que Sócrates parecía incapaz de ofrecernos una descripción clara de *peras*. Tendremos que olvidarnos del paralelismo con *apeiron* y extraer el significado de *peras* por su lado. Por suerte esto no es demasiado difícil.

En primer lugar una interpretación natural de «aquello que puede tomar lo igual y lo doble» es aquellos valores de 'A' y de 'B' tales que 'A es igual a B' o 'A es doble que B' tiene sentido». ¿Cuáles son éstos? Desde luego son las cantidades. 2 es la mitad de 4, un kilo es igual a mil gramos y una yarda triple a un pie. Así, pues, los números y las dimensiones son *perata*. Pero antes de dar cuenta de esto sería conveniente que oigamos la enseñanza de Sócrates y tratemos de obtener la naturaleza de los *perata* a partir de sus ejemplos de mezclas. Ahora lo importante de las mezclas es que todas ellas son *ousiai* o estables y por lo general están en condiciones admirables. Pero se dice que *peras* es lo que compone el conflicto de los opuestos e, introduciendo el número, los hace proporcionados y armoniosos (25 d-e). Se dice que la «debida

proporción *(orcê koinônia)* de *peras* y *apeiron* es la responsable de la salud, la música y (podríamos inferir) las *ousiai* en general. En realidad es evidente que el *peras* o el debido *peras* es el responsable de la bondad de los miembros de la clase tercera. Pero al hablar de la *jibris* y el vicio Sócrates observa que la diosa «cuando vio que no hay *peras* en los placeres y las satisfacciones, impuso y la ley y el orden, que son cosas que tienen *peras*» (26 b). En otras palabras, en la vida humana los placeres y las satisfacciones están entre los *apeira* y la ley y el orden constituyen el elemento de *peras* cuya adición crea la virtud. En la virtud, pues, (y sin duda también en otras *ousiai)* el elemento de *peras* es la ley y el orden, y esto no es precisamente los mismo que los números y las dimensiones. La situación es, por tanto, que cuando vimos el carácter definitorio de *peras* pensamos que la clase de *peras* debe ser los números y las dimensiones; cuando tomamos la enseñanza de Sócrates y consideramos sus ejemplos de *ousiai* o mezclas, pensamos que *peras* debe ser algo más amplio.

Esto no tiene que alarmarnos demasiado. Recordamos que Sócrates dejó sin «reunir la estirpe de *peras*» y sospechábamos que esto significa que encontraba difícil captar esta clase de otro modo que no sea intuitivamente. Sospecho que la razón de esto es que la clase de *peras* no consta sólo de los números y las dimensiones, sino de cualquier cosa que posea la precisión que sobre todo manifiestan los números y las dimensiones. La ley y el orden «poseen *peras*» en el sentido de que dependen de propiedades, si no numéricas, paranuméricas. Digo «paranuméricas» porque sopecho que Platón desea decirnos que todo lo que es admirable depende de propiedades tales como la proporcionalidad, pero no me gustaría afirmar categóricamente que quisiera decirnos, por ejemplo, que la proporción que debe darse (como aprendimos en el *Timeo)* entre el alma y el cuerpo se puede enunciar en términos numéricos. Por consiguiente la proporcionalidad quizá sea una propiedad paranumérica.

Concluyo que la clase de *peras* consta de todo el ámbito de la ley, el orden, la fórmula, la armonía, la proporción, etc., de lo cual cosas como la vida virtuosa, la música y las precisas magnitudes numéricas son, de algún modo, diversas funciones. Un *peras* es algo cuya presencia «introduce el número» en aquello en lo que está presente, interpretando «número», como sopecho, en un sentido bastante generoso. Se debe a que *peras* sea un concepto de tal jaez el que Platón (igual que nosotros) sea incapaz de precisar mucho en torno a él y deje que alcancemos de él una comprensión intuitiva a partir de la reflexión sobre los miembros de la clase tercera de las mezclas o condiciones estables[159].

Ahora hemos de decir algunas cosas sobre el tercer término. Sócrates habla a veces de los contenidos en esta tercera clase llamándoles *meikta* o «cosas mezcladas», a veces *genesis eis ousian* o «procesos conductores a la estabilidad», una vez *maiktê kai gegenêmenê ousia* o «seres estables que han surgido por mezcla» (esto es, de *peras* con *apeiron).* De estas expresiones

la última es la más precisa. Esto lo demuestran los ejemplos que cita Sócrates y también el hecho de que la cuarta clase, la «causa de la mezcla», es la clase de las inteligencias. Pienso que está claro que la concepción de Sócrates es que la inteligencia (humana o divina) produce condiciones estables y admirables, o *ousiai,* tales como la salud, el tiempo templado, la virtud moral o la sucesión ordenada de las estaciones, imponiendo el *peras* en lo apeiron. Un «proceso conductor a la estabilidad» es un proceso *mezclador,* y la *mezcla* resultante es la condición estable a la que lleva este proceso. La posición, por consiguiente, es que la inteligencia logra condiciones estables de un tipo admirable imponiendo la proporción en los diversos ámbitos de cualidades que existen en el mundo. Esta parece una doctrina enteramente platónica, y muy en consonancia con el tema ético del *Filebo,* que es esencialmente que la vida buena depende para su bondad de la disposición proporcionada, armoniosa, ordenada de sus ingredientes. Por esa razón se podría decir ahora que se han identificado los cuatro términos de Sócrates. El cuarto es la inteligencia, el tercero los estados buenos que la inteligencia diseña, el segundo las proporciones, fórmulas o lo que sea cuya imposición produce esos estados, el primero los ámbitos de cualidades a los que se imponen estas proporciones, etc.

Pero antes de poder decir esto hemos de examinar la dificultad que mencioné anteriormente. En un sentido es una dificultad aunque quizá sea mejor enunciarla dos veces, una en términos de *apeiron* y otra en términos de *peras.* En términos de *apeiron* la dificultad es que no hay ningún nombre entre los cuatro de Platón que pueda referirse a la clase de «las cosas que son ahora», de las cuales son ejemplos la fiebre y las tormentas, salvo que el nombre sea *apeiron.* Pero como vimos más arriba queremos reservar *apeiron* para aquello que es ordenado correctamente en *meikta* tales como la salud, y por lo tanto no usarlo para condiciones desordenadas. No obstante debería haber un nombre para condiciones tales como la fiebre y las tormentas, pues cuando por primera vez Sócrates introduce sus categorías (23 c 4) parece decir que «*todo* lo que ahora es» se puede escajar en ellas. Además hay algunos indicios de que las cosas de este tipo se han de clasificar como *apeira.* En un breve pasaje de 27 d-28 a Sócrates trata de clasificar las «vidas» opuestas en términos de sus categorías. Primero decide que la mejor vida (que contiene en algún sentido una mezcla de placer e inteligencia) es evidentemente un *meikton* puesto que consta de «todos los *apeira* controlados por *peras*» [160]. Luego pregunta cómo se clasifica la vida de placer incontrolado. No responde directamente a esta pregunta, pero dice que el placer y el dolor deben ser *apeira* aparentemente en el sentido de que dada cualquier cantidad o intensidad de uno de ellos en teoría siempre puede ser excedida, de modo que nunca es imposible desear más placer del que se posee o temer más dolor. Se supone que de aquí se pretende que infiramos que la vida del buscador de placeres desenfrenado (lo cual es desde el punto de vista de Sócrates desordenado y por lo tanto análogo a la fiebre o a las tormentas) es un *apeiron.* Parece, pues, que las condiciones indeseables e inestables se han de clasificar como *apeira.* Pero si esto es así debe haber una ambigüedad en *apeiron;* ha de significar lo que está correctamente ordenado *en* las ovejas (esto es, las *meikta),* pero también se debe usar para referirse a las cabras; debe ser al mismo tiempo un elemento de las cosas buenas y las cosas malas.

Ahora enunciemos la dificultad desde el punto de vista de *peras.* Comenzaremos con una extraña frase (26 a-2-4) en la cual dice Sócrates que «en el caso del tono y el ritmo (que son *apeira*) la debida proporción de *peras* y *apeiron* realiza el *peras* y con ello construye más perfectamente el todo de la música». Es verdad que las palabras «la debida proporción de *peras* y *apeiron*» no aparecen realmente en la oración (pero se deben entender por lo que pone dos líneas antes); sin embargo, es muy chocante que se pueda decir que la *combinación correcta* de *peras* y *apeiron produce peras* y crea de este modo la música. Uno se siente inclinado a decir que *peras* tiene dos significados en esta oración. En el primer sentido (en el cual hay que tenerlo en combinación *correcta*) significa «proporción»; en el segundo sentido significa «proporción debida». «La ordenación correcta de altura y ritmo engendra el orden en la música»; quizá esta paráfrasis aclare la cuestión. Pero se piense lo que se piense de esta oración particular sigue en pie el siguiente problema: si *peras* no significa más que proporción, razón y cosas por el estilo, entonces estas cosas están presentes en las fiebres, en las tormentas y en general en los *apeira,* en el sentido recesivo de la palabra, igual que en los *meikta.* Si toco dos notas con un intervalo concordante, entonces se da una proporción enunciable entre sus vibraciones; la presencia de proporción ha creado proporción, como dice Sócrates en la frase que acabamos de ver. Pero en el caso de una discordancia la proporción también está presente y crea desproporción. Si la razón de la octava es 1:2, también hay razón entre las notas sucesivas del maullido de un gato. Se nos dice con frecuencia que *peras* sólo significa algo definido, de manera que 32°C es una mezcla de *peras* y *apeiron.* Pero esto en realidad no es mucho, pues cualquier cosa cuya temperatura se pueda medir tiene una temperatura definida, cualquier cosa cuyo tamaño se pueda medir tiene un tamaño definido y una razón definida entre sus dimensiones. Si *peras* no es un concepto valorativo la imposición de *peras* a *apeiron* no producirá únicamente condiciones estables y admirables, sino, igualmente, inestables y malas. Si *peras* significa algo así como proporción, razón, etc., entonces quien produce buenos resultados debe ser el *peras debido.* No obstante, Platón habla normalmente como si las condiciones estables fueran producidas simplemente por *peras,* no por el *peras* debido. ¿Qué habremos de decir, entonces? ¿Habremos de suponer que Platón sólo piensa en las razones y proporciones elegantes aritméticamente? Sin embargo él mismo dice (25 a 8) que toda razón de número y número y de medida y medida se ha de incluir en *peras.*

Pienso que podemos resolver ambas dificultades si recordamos el planteamiento cosmológico de la discusión. Sócrates va a argumentar que el cuerpo humano, que se deriva del universo físico, está gobernado por un alma y sin tal gobierno no puede lograr ninguna cosa buena; y que es irrazonable negar que también el universo físico está gobernado por un alma. Luego añade esta oración reveladora (30c): «Hay, pues, en el universo mucho *apeiron*, suficiente *peras*, y por encima de ellos una gran causa que ordena y dispone los años y las estaciones y los meses, y que merece el título de sabiduría e inteligencia». La inteligencia cósmica, imponiendo *peras* en el *apeiron* produce de su confirmación las *ousiai* de las regularidades astronómicas. Pero lo revelador en esta oración son los adjetivos «mucho... suficiente». La imagen que sugieren es la de una masa de material potencialmente desordenado para manejar el cual la razón sólo tiene a su disposición unas reservas de orden escasamente adecuadas; uno concibe *peras* como una especie de fuerza policial cósmica falta de efectivos.

La cuestion seria aquí es que la distinción *apeiron*/*peras* no es *meramente* lógica. Se pueden distinguir los factores cuantitativos de los cualitativos (o algo por el estilo) y la distinción puede ser puramente lógica. Un arquitecto puede dar una especificación de los materiales para una obra en dos columnas. En la derecha van los nombres de los materiales (cemento, madera de pino, ladrillos), a la izquierda van las cantidades, dimensiones, etc. (500 m, 4 cm. 2 cm.). La columna de la derecha será «esencialmente no cuantitativa» simplemente en el sentido de que todas las cantidades van en la otra columna; de la misma manera será «esencialmente desordenada» —pues cualquier cosa que se pueda llamar «orden» va a la izquierda—. No obstante tal tabla podría haber sido escrita completamente al azar y podría ser tal que no se pudiera construir ningún edificio razonable con sus instrucciones. Pero la contraposición *apeiron*/*peras* no pertenece a este tipo de distinción puramente lógica entre algo como la cantidad y algo como la cualidad. En aquéllas subyace una presuposición de acuerdo con la cual el aspecto cualitativo del mundo es esencialmente desordenado en un sentido más auténtico, susceptible de salirse de madre salvo cuando está restringido por una disposición *correctamente* proporcionada de sus elementos. Hay, si queremos expresarnos así, un presupuesto de acuerdo con el cual «lo que puede tomar más y menos» siempre es susceptible de devenir «demasiado o demasiado poco». Sin embargo los términos *apeiron* y *peras* se introducen como si no se tratará más que de una distinción lógica entre la cualidad y la cantidad (o algo por el estilo) que pretende mostrarnos Platón. La cuestión es: ¿Cómo pasa Platón de la distinción lógica de acuerdo con la cual el *apeiron* es más o menos equivalente a la cualidad y el *peras* a la cantidad a una distinción cosmólogica de acuerdo con la cual *peras* se convierte en los factores cuantitativos *debidos* y *apeiron* puede ser los estados de cosas desordenados?

La respuesta, creo, es que Platón está pensando al nivel de los términos generales, al nivel de cosas como la salud y la fiebre. Ahora bien, en la salud existe una razón entre los elementos corporales; en la fiebre no la hay, pues la expresión «fiebre» no se refiere a un estado determinado sino a un número infinito de desviaciones. Uno solo puede ir bien por un camino, pero puede ir extraviado por infinitos, como decía Aristóteles. Similarmente hay *un* intervalo entre las notas de la canción de un cucú, y se puede escribir en notación músical *la* canción *del* cucú. Pero no se puede escribir de igual modo *el* maullido *del* gato. Desde luego se podrían registrar las notas de un maullido dado, pero no es esa la cuestión. No hay algo que sea el maullido del gato como existe la canción del cucú. Similarmente hay una sola estructura o fórmula (en un sentido lato) a la cual se adecúa la vida buena, pero no hay ninguna estructura o fórmula de la vida de placer, pues el buscador desenfrenado de placeres no reconoce fórmula, salvo la fórmula «abierta»: aceptar tanto placer como se pueda lograr. Por lo tanto en el mundo sólo hay cierto número de fórmulas, razones, proporciones, estructuras o lo que sea tales que cada una es la estructura de tal y tal (siendo «tal y tal» un término general). Además, cada una de estas estructuras es una estructura «buena». La razón de esto es que los ámbitos de cualidades que constituyen el elemento material del mundo están esencialmente desordenados y en consecuencia no manifiestan de por si estructuras recurrentes. Sólo se encuentran patrones recurrentes allí donde la inteligencia, en prosecución de sus propósitos inteligentes, ha dispuesto el material cualitativo en la proporción debida. Por lo tanto la única estructura que existe, hablando cosmológicamente (esto es, la única estructura recurrente), es la estructura buena. Es por esto por lo que *peras* es el *peras* debido. Pues los miembros de la clase de los *perata* no son simplemente cualesquiera que logicamente se puedan describir como una estructura (como la figura de un hombre cuyo tronco fuera diez veces más largo que sus piernas, que se la podría considerar lógicamente una estructura). Los miembros de la clase de los *perata* son cosas como la estructura de la salud o del buen tiempo; son estructuras recurrentes. Por supuesto es contingente que las únicas estructuras que se encuentran en la naturaleza sean buenas estructuras —podria haber habido una clase de cacofonias recurrentes, mientras que de hecho las cacofonías son variopintas como el mal, y sólo las eufonias son tan uniformes como la bondad. Pero puesto que esta contingencia depende del hecho de que la inteligencia es inteligente y por principio no dispone las cosas estúpidamente, no hay por qué preocuparse. Ahora vemos por qué el *peras* y el *peras* debido son la misma cosa; es porque *peras* significa para Platón «los ordenamientos recurrentes de la naturaleza». También vemos cómo *apeiron* puede extenderse desde su significado dominante (ámbitos de cualidades) a su significado recesivo (condición indeseable). Pues una expresión como «fiebre» no se refiere a una sola condición; abarca todo el àmbito de lo que sucede

cuando se perturba el *peras* relevante y los ámbitos de cualidades son abandonados a sus propios recursos; la fiebre no es más que temperatura alterada hasta el exceso. (Apenas necesito decir que no pido al lector que crea todo esto; sólo que crea que lo creía Platón.) También vemos que sería equivocado hacer preguntas como: ¿de qué manera hemos de clasificar términos generales como fiebre? Pues no hay términos generales así. También podemos ver que en cierto sentido estoy equivocado al distinguir el significado dominante y recesivo de *apeiron*. Al no haber algo así como el huracán (sino condiciones infinitamente diversas en las cuales deja de operar el *peras* que crea el buen tiempo) no se puede decir que el huracán sea una de las cosas a las que se refiere *apeiron*.

La naturaleza, pues, es un remolino de propiedades. Sobre ese remolino la razón impone ciertas estructuras de carácter cuantitativo o cuasicuantitativo, que tienen el efecto de producir estados de cosas estables. En la medida en que en la naturaleza hay «cosas» (condiciones estables, determinadas y recurrentes) éstas son creadas por la imposición de estructuras al remolino. En cuanto el remolino se reafirma la naturaleza cae en el «infinito mar de la disimilaridad» (*Político* 273 d 6. Es significativo que la palabra para «infinito» sea *apeiros*.) Esta es la doctrina de la Anatomía de las Entidades en el *Filebo*.

C) *Algunas cuestiones*

Quedan tres cuestiones por examinar. La primera es la relación entre el uso de *peras* y *apeiron* en la Tradición Celeste y su uso en la Anatomía de las Entidades. Vimos que en la Tradición Celeste el elemento de *peras* de las cosas era la subdivisibilidad de los universales en versiones subordinadas —de la animalidad en vaca-idad, gato-idad, etc.; y que el elemento de *apeiron* era el hecho de que las variedades inclasificables (o quizá sólo los miembros incontables) sin embargo se presentan como los tipos más pequeños que el científico ha de descubrir. En ese caso la palabra *peras* no sólo significa lo mismo («definitud») en ambos casos, sino que también se refiere a las mismas cosas, a saber, a las naturalezas comunes que la razón ha producido en el mundo. Es verdad que en la Tradición Celeste el elemento de definitud se llama así debido a que el número de versiones subordinadas de un tipo es finito, y que no es éste el caso en la Anatomía de las Entidades, donde, por ejemplo, la estructura exhibida por la salud es definida en el sentido de que es una estructura autoconsistente. Sin embargo hay una afinidad satisfactoria entre los dos usos de la palabra. Lo mismo ocurre, aunque también menos claramente, en el caso de *apeiron*. Pues, después de todo, el hecho de que haya infinitas variedades insignificantes dentro de un tipo auténtico, no importa cuán pequeño, ha de ser una manifestación del *apeiron* en el sentido en que se usa esta palabra en la Anatomía de las Entidades. Pues si es científico considerar la similaridad que se da entre, por ejemplo, siete gatos individuales como una versión subordinada de la gato-idad, esto debe ser porque la similaridad en cuestión no es de las producidas por la razón, pero en ese caso ha de ser una similaridad accidental proyectada en el curso de las turbaciones azarosas del *apeiron*. Que haya tales variaciones insignificantes es evidencia de que la naturaleza, aunque organizada por la imposición de un número finito de estructuras inteligentes autoconsistentes, no está enteramente organizada hasta la última coma; y la razón por la que esto es así es que el «cuantioso *apeiron*» no está suficientemente controlado por el «*peras* suficiente». Por lo tanto hay una afinidad adecuada entre los usos de *peras* y *apeiron* en los dos pasajes.

Nuestras cuestiones segunda y tercera se incrustan la una en la otra. La segunda cuestión se suele preguntar con frecuencia. Esta es: ¿cuál es la posición de las formas frente a los cuatro términos mencionados en la Anatomía de las Entidades? ¿Son idénticas a alguno de los términos, o de algún modo no hacen contacto con la Anatomía? ¿O es la Anatomía un sustituto de la teoría de las formas? La respuesta a esta pregunta dependerá de ciertas cuestiones relativas a la teoría de las formas. Pues los *meikta* que constituyen la tercera clase de la Anatomía son naturalezas comunes a «las cosas que son ahora». Son cosas como la salud, el buen tiempo y la virtud. Ahora bien, ¿hemos de decir que los términos generales del tipo de la salud *son* formas o que hay formas *de* esos términos generales? Si decimos que la salud *es* una forma, ¿de qué manera precisa hemos de tratar la pertenencia a «otro mundo» de las formas, el hecho de que las formas son *onta* eternos y todo lo demás, si el mundo físico es un teatro de *genesis* e inestabilidad? Por el contrario, si decimos que hay una forma *de* la salud, ¿cómo es ésta? El *Parménides* nos ha prevenido contra el error de «platonismo» vulgar que consiste en suponer que la forma de la salud es una especie de contrapartida eterna de la salud humana. ¿Es entonces algo del estilo de la estructura inteligible que «imita» la estructura de los elementos de las personas sanas? En ese caso la forma de la salud debe ser algo muy parecido al *peras* cuya imposición sobre los *apeira* del cuerpo produce el *meikton* salud. En realidad la posición parece ser que si adoptamos una visión «inmanentista» de las formas de acuerdo con la cual no haya un salto entre «la P-idad que hay en» (o «entre») «nosotros» y la forma «La P-idad misma», entonces podemos decir que los *meikta* son formas; pues, al ser términos generales, los *meikta* son las naturalezas comunes de estas cosas y estados físicos que la razón ha producido. Si, por el contrario, adoptamos una visión «trascendentalista» de las formas e insistimos en que hay un vacío entre «La P-idad que hay entre nosotros» y «La P-idad misma», entonces quizá seamos capaces de identificar las formas con la clase de *peras*. Si de todos modos tenemos la sensación de que un *peras*, por ser una estructura que posee una cosa que se presenta en la naturaleza, es demasiado terrenal para ser una forma, entonces quizá

podamos ceder un poco y decir que los *perata* son imitaciones de las formas. Cuando estudiábamos la Teoría Clásica de las Formas la conclusión a la que espero que hayamos llegado era que el lenguaje de Platón era en ese momento más «trascendentalista» de lo que parecían apoyar sus argumentos, y que quizá tenía cierta incertidumbre en torno a cual era su posición. Sin embargo, en un documento correspondiente a la época de la Teoría Clásica encontramos algo que concuerda bien con la doctrina de los Libros Sexto y Séptimo de la *República* de acuerdo con la cual las formas son semejantes a los principios de orden totalmente abstractos encarnados en las relaciones matemáticas y también en las naturalezas comunes de las cosas ordenadas correctamente.

Así pues, dudamos entre identificar (o asociar estrechamente) las formas con la clase de los *meikta* o con la clase de los *peras*. Nos vemos llevados en las dos direcciones. Esto es significativo, y su significado se puede ver mejor cuando recordamos que Platón ha abandonado la vieja contraposición entre *genesis* y *ousia* —el mundo y las formas. Todavía usa el viejo contraste —se puede encontrar en el *Filebo* 59— pero ya no es el único constraste. El significado de esto, indudablemente, es que Platón ya no desea distinguir tajantemente entre la P-idad misma y la P-idad que hay entre nosotros. *Genesis* ya no implica simplemente fugacidad; también se usa para referirse a «devenir» en un sentido mejor de la palabra —algo así como «progresar hacia»—; y en correspondencia el título de *ousia* ya no se niega a las condiciones estables hacia las cuales tiende el progreso. Ya he argumentado que esto no conlleva un cambio radical de doctrina, pero es un cambio de énfasis interesante. Sin embargo su significado no es que ahora Platón esté dispuesto a identificar las formas con la clase de los *meikta*, los objetos eternos de la razón con las naturalezas comunes a las cosas físicas ordenadas. La inteligencia *produce meikta*, mientras que las formas son siempre simultáneas a la inteligencia. Su significado es que Platón tiene ahora más claro qué es aquello para lo cual reclama la trascendencia. Sospecho que se debe a que no tenía esto claro en la época de sus primeros escritos el que derivemos impresiones opuestas sobre el tema de la trascendencia. Hablando laxamente está claro que Platón pretende decirnos que las formas son trascendentes, pero no es tan claro por qué lo hace. En tanto está dispuesto a hablar de «la forma de X» cuando X es una cosa física concreta es difícil ver por qué habría que negar que la X-idad es inmanente a las cosas X. La doctrina de que no hay propiamente cosas X proporcionaría, desde luego, una razón, pero hemos visto que nunca está dispuesto a sostener la doctrina de la encarnación imperfecta con mucho entusiasmo.

El nuevo elemento que aparece con claridad en el *Filebo* (aunque en mi opinión está esbozado en la *República*) es que *en cualquier término general del cual haya instancias físicas hay un elemento formal y otro material.* (Esto, de paso, responde la tercera cuestión que quería preguntar, es decir, la cuestión a la que me refería diciendo que el *Filebo* refleja el

interés de Platón en discernir un elemento formal y otro material en los universales.) Sin duda hay un desarrollo de la concepción del dato del *Timeo.* La salud es una disposición (formal) de ciertos *apeira* (material). Los *apeira* que han de ser dispuestos constituyen el dato que tiene que dar por supuesto la inteligencia al diseñar la salud.

¿Significa esto que Platón concedería o debería conceder que la clase de las formas y la clase de *peras* son idénticas (o quizá que los segundos son «copias» o algo así de las primeras)? No necesariamente; el asunto lo complica una cuestión acerca de la naturaleza de las formas que hemos suscitado varias veces pero que nunca hemos resuelto. La cuestión es si la forma de P es aquello que mira el Artífice al crear las cosas P o solamente el elemento formal de ello. Exprésemoslo de otro modo. Si decimos que la forma de, por ejemplo, la salud es una de las cosas que mira el Artífice en la actividad de la creación, entonces tendremos que decir que la forma incluye un elemento material. Pues aquello que mira el Artífice tendrá que ser algo del estilo del hecho de que si se disponen los *apeira* E, F, G... de acuerdo con la estructura P, se producirá salud. Las formas tendrán que ser algo del tipo de hipótesis generales acerca de qué *peras* impuesto en qué *apeiron* producirá el estado de cosas en cuestión. Esto es un poco desconcertante si las formas son los objetos eternos de la razón pura. Si, por el contrario, se dice que la forma no es más que el *peras* que se da en el hecho, entonces la forma difícilmente satisfará el cometido de ser aquello que mira la razón creadora. Si estoy colocando algo no puedo sencillamente sacar del sombrero un orden y hacer que los objetos se conformen a él. Debo decirme a mí mismo que *estos* se podrían ordenar de *este modo.* El organizador no puede ignorar las cosas que tiene que organizar. Parece, pues, haber razones para decir que una forma ha de ser algo de naturaleza puramente formal, pero también parece haber razones para decir que debe ser del estilo de una verdad eterna que contenga una referencia al material empírico. En una dirección prevalece que las formas tienen que ser objetos de razón abstracta, en la otra que han de representar el papel de arquetipos en la ordenación del mundo físico. Si vamos en la primera dirección las formas se asociarán estrechamente con *peras;* si vamos en la segunda dirección serán más bien como arquetipos de los *meikta.*

Hacia el final de este capítulo estudiaremos la cuestión de cuál de estas direcciones tomó Platón. Mi impresión es que al menos se inclinaba notablemente hacia la primera. Pero nuestro propósito inmediato es fijar la relación entre el *Filebo* y la teoría de las formas. Una respuesta a la pregunta de cómo hay que hacerlo es que no se puede hacer. Llamar la atención sobre el hecho de que en un término general como la salud hay un elemento material y un elemento formal resolverá la cuestión de qué es trascendente, pero pondrá en pie la de qué es una forma. Aquello a lo que merece la pena adscribir la trascendencia será el elemento formal, el *peras:* éste es el congruente con la razón pura. Pero eso sólo provoca la

cuestión de qué habría que decir de la forma, del arquetipo de las cosas físicas. ¿Es el *peras* de por sí el arquetipo, o el arquetipo debe ser (en el sentido apropiado) una «mezcla » de *peras* y *apeiron*? El *Timeo* ataca esta cuestión introduciendo el concepto de dato, el *Filebo* la hace más perentoria empleando los conceptos correlativos de *peras* y *apeiron*, uno de los cuales es puramente formal y otro puramente material. Es por esto por lo que los intentos de poner en relación la Teoría Clásica de las Formas con la Anatomía de las Entidades nunca llegan a nada; pues la segunda plantea problemas que para la primera resulta esencial pasar por alto.

VII. LAS DOCTRINAS NO ESCRITAS

Ahora ya hemos examinado todos aquellos pasajes de los diálogos que parecen contener contribuciones importantes a lo que he llamado análisis metafísico. Sin embargo quedan ciertas doctrinas atribuidas a Platón por Aristóteles (y otros) que no se encuentran en los diálogos y deben haber formado parte de lo que Aristóteles llamaba «opiniones no escritas» de Platón. Los indicios de estas opiniones provienen casi por completo de los escritos polémicos de Aristóteles (en gran medida de la *Metafísica*), y no se puede decir que sus observaciones esquemáticas y hostiles le den a uno algo parecido a una base plausible para reconstruir estas doctrinas. Es como tratar de conjeturar cuál fue una defensa leyendo las conclusiones definitivas de la acusación. Sin embargo es necesario decir algo acerca de estas doctrinas. No soy competente para valorar los datos aristotélicos (se puede encontrar un tratamiento admirable de éstos en *La teoría de las Ideas de Platón (Plato's Theory of Ideas)* de Sir David Ross. Tampoco las opiniones de un estudioso competente sobre el peso de esos datos pueden ser más que una hipótesis de trabajo. Pero si las descripciones aristotélicas de las doctrinas se consideran en conjunto, como a menudo se hace, como descripciones de lo que Platón pensaba en sus últimos años, tienden a crear en un espíritu ingenuo la impresión de que debió haber perdido el juicio. Por lo tanto, lo que trataré de demostrar es que es posible dar una interpretación cuerda a estas doctrinas. No pretendo que sea una interpretación correcta; sólo deseo mostrar que se puede encontrar sentido a estas toscas frases. Si hay una interpretación razonable sin duda puede haber otras más razonables y más correctas. Desde luego ya antes se ha mostrado que se puede encontrar una interpretación razonable; pero no estorbará intentarlo otra vez.

Así pues, nuestro problema es dar pies o cabeza a las doctrinas que expondré dentro de un momento, todas ellas atribuidas por Aristóteles o a Platón o a algunos platónicos, entre los cuales la opinión erudita mantiene que hay que incluir a Platón.

La fuente de Aristóteles de estas doctrinas debe haber sido en la mayoría de los casos la enseñanza oral de Platón, la conversación, y en particular el famoso curso de conferencias sobre la bondad que tanto desconcertaron a su audiencia por no contener exhortaciones morales y sí muchas matemáticas. En la tabla de doctrinas que sigue las he dividido vagamente en dos clases: las que primordialmente se refieren a la filosofía de las matemáticas y las que se refieren a las relaciones entre las formas y los números. Mis propios comentarios aparecerán entre paréntesis; se entiende que todo lo demás es lo que se apoya en la autoridad de Aristóteles. Así pues, se dice que Platón creyó en las siguientes doctrinas.

a) *Matemáticas*

1. Hay dos tipos de números, números formales *(eidêtikoi arizmoi)* y números matemáticos. Los números formales no son «comparables» o «sumables» *(simblêtoi)*, mientras que los números matemáticos sí lo son. (Se piensa que esto significa que, por ejemplo, ningún número formal puede ser la mitad o el doble que otro). Los números matemáticos son los objetos de las matemáticas, y están «entre medias» de las formas y las cosas porque no son mutables como las cosas, pero puede haber cualquier cantidad de cada uno de ellos (por ejemplo, hablamos de siete treses). (Se supone que el número formal 2 es la dualidad, y el número matemático es el mencionado en $2 + 2 = 4$. Generalmente se da por supuesto que los números formales son formas.)

2. Dos progenitores pueden «generar» los números formales, uno es la unidad y el otro algo que se denomina con diversos nombres, el *ajoristos duas* («el par indefinido» o «dualidad indefinida»), el *mega kai mikron* («lo grande-y-lo-pequeño» o «la grandeza-y-pequeñez»), lo desigual, o posiblemente la pluralidad *(plêzos)*.

2.1. La tarea del progenitor unidad es «igualar», y el otro padre, lo desigual, tiene por función doblar. (Esto puede no ser más que la interpretación aristotélica de lo que quería decir Platón.)

2.2. «El uno» es la unidad media en el caso de los números impares.

3. Los puntos son «ficciones de los geómetras». Sería mejor hablar de «líneas indivisibles».

4. El número (formal) 2 se correlaciona con una línea, el 3 con el plano, el 4 con el sólido.

4.1. Pero la línea no es dualidad, sino dualidad en longitud, y lo mismo ocurre el resto.

4.2. (Hay así cuatro clases de objetos, a saber, las formas o números formales como la dualidad; las entidades geométricas como la línea, los objetos de las matemáticas como el número 27 o —supongo— un triángulo dado; y finalmente las cosas físicas como el tablero circular de esta mesa.)

b) *Metafísica*

5. Las formas son números. (Aristóteles da esto por supuesto, aunque no lo enuncia con estas palabras. Por otro lado, Teofrasto, colega y sucesor de Aristóteles en el Liceo, expone lo que debe ser la misma doctrina de manera diferente: dice que Platón hizo a estas formas que son números —esto es, los números formales— *más fundamentales* que las otras formas. Esto sugeriría que, por ejemplo, la animalidad de algún modo se deriva de las propiedades numéricas pero no es en sí misma una propiedad tal. El desacuerdo entre Aristóteles y Teofrasto es interesante; pues si el cuidadosamente expresado enunciado de Teofrasto es correcto parece que a Aristóteles no siempre le preocupó ser justo con lo que consideraba detalles de las opiniones de Platón).

6. A las formas particulares, por ejemplo, la humanidad, se les pueden asignar números particulares. (También da esto por supuesto Aristóteles). En particular, la captación intelectual *(nous)* es unidad, la capacidad de demostrar algo *(epistêmê)*[162] es dualidad, la opinión trinidad y la sensación cuaternidad.

7. La bondad es unidad (siendo aparentemente la unidad el aspecto más fundamental).

8. a) Puesto que las formas son las causas de todas las cosas, sus elementos son los elementos de todas las cosas. b) El elemento material es la grandeza-y-pequeñez, el elemento formal la unidad; c) los números proceden de la grandeza-y-pequeñez por participación en la unidad.[163] (Los números, pues, son funciones de la unidad que opera en la grandeza-y-pequeñez. Aristóteles probablemente quiere decir que las cosas individuales son funciones de las formas —no de la unidad— operando en la grandeza-y-pequeñez. Por lo tanto el análisis de las cosas individuales no es el mismo que el de las formas; las cosas son funciones de las formas y de la grandeza-y-pequeñez, mientras que las formas son funciones de la unidad y de la grandeza-y-pequeñez. La unidad y la grandeza-y-pequeñez se convierten así en los únicos elementos únicos que encontramos en cualquier parte. Hasta ahora este comentario presupone que la relación entre las cláusulas a), b) y c) de arriba es la siguiente: los elementos de las cosas son la unidad y la grandeza-y-pequeñez b); pues éstos son los elementos de los números c); y las formas son los elementos formales de las cosas a); y *desde luego las formas son números*. La cláusula en cursiva explica la relación de c) con lo que va antes que ella. Pero quizá esto pueda ser erróneo. Puede que éste sea un lugar donde Aristóteles muestre su conocimiento de la descripción más precisa que ofrece Teofrasto de las relaciones entre las formas y los números. Así: Los elementos de las formas son los elementos de todas las cosas; pues los elementos de las cosas son formas y grandeza-y-pequeñez, y los elementos de los números son la unidad y la grandeza-y-pequeñez; *y los elementos de las formas son los números y la grandeza-y-pequeñez*.

También ahora la cláusula en cursiva sirve para explicar la relación entre la cláusula c) y lo que iba antes. De cualquier manera la unidad y la grandeza-y-pequeñez se convierten en los únicos elementos últimos, pero mientras que la primera manera da por supuesta la identificación entre las formas y los números la segunda manera introduce las propiedades numéricas en el elemento de *peras* de las formas.)

9. Aquello que participa (se entiende, en las formas) es el lugar.

a) *Teoría del número; los números matemáticos*

Comenzaremos a buscar sentido a esta serie de dichos toscos viendo si podemos crear para Platón una teoría inteligible del número. Primero hemos de decidir qué estamos estudiando. En el uso griego ordinario la palabras *arizmos* que traducimos por «número», connota un grupo, y por consiguiente $0, 1, \sqrt{2}, -3, 4^1/_2$ no son *arizmoi*. Los únicos números en el sentido griego son los enteros de dos en adelante. Las fracciones se tratan como razones; si tengo cuatro manzanas y media tengo cuatro manzanas y algo que es a una manzana lo que 1 es a 2. Sin duda los demás tipos de números (en el sentido moderno) que no son *arizmoi* se han de tratar de modos semejantes.

Hago esta observación sobre la palabra *arizmos* no porque el uso de Platón se ajustara completamente a este uso griego normal, sino porque este último es una pista para saber cómo concebía él los números. De hecho Platón parece haber notado la presión de las razones que han creado el concepto amplio de número en el sentido moderno; para muchos propósitos aritméticos $2^1/_2$, -3 ó $\sqrt{2}$ están en igualdad de condiciones con 6 y 7, y Platón parece haberlo intuido. Hay un pasaje en el *Epinomis* (990-1) en el cual Platón[164] habla de «aquello que absurdamente se llama geometría» (esto es, «medida de la tierra») «pero que es en realidad el proceso mediante el cual la similaridad de los números[165] que no son naturalmente similares se hace patente en términos de figuras planas», y pasa a hacer unas observaciones análogas sobre la geometría sólida. Lo que esto debe significar es lo siguiente. Es imposible literalmente obedecer la instrucción: «halle el número cuyo producto consigo mismo es 2». Por lo tanto parece que $\sqrt{2}$ y $\sqrt{4}$ «no son naturalmente similares» —que estas expresiones se refieren a entidades de tipo distinto. Pero un cuadrado cuyos lados tienen 1 cm. de longitud tiene una diagonal de $\sqrt{2}$ cm. (por Pitágoras). Por lo tanto la instrucción de construir ese cuadrado da el uso de la expresión «$\sqrt{2}$ cm.»; y muestra en qué sentido $\sqrt{2}$ es similar a 2. Al estar dispuesto a usar la palabra *arizmos* para ambas entidades, Platón evidentemente ha visto los modos en que son similares y en los que no lo son, y esto equivale a ver la utilidad de usar un concepto de número más amplio que el común griego, y tal que los irracionales sean una especie de números. En su propio lenguaje, ha visto la unidad de los irracionales y la totalidad de los números.

Pero aunque Platón llegara de esta manera a un concepto de número

más amplio, es importante recordar que *arizmos* connota un grupo, pues este hecho es o puede ser la explicación de aquellos pasajes de los diálogos[166] en que encuentra necesario distinguir los «números» vulgares de los matemáticos —los vulgares son aquéllos cuyos miembros no son unidades puras (sino entidades tales como los rebaños que no son ni indivisibles ni iguales entre sí), y los matemáticos son aquéllos cuyos miembros son unidades puras.

Es natural suponer que estos números matemáticos que son «solamente inteligibles»[167] son entidades trascendentales e idénticas a los números matemáticos cuya existencia se dice que profesó Platón en sus «doctrinas no escritas». Sin embargo tenemos que ser aquí muy prudentes. Los números formales de la doctrina no escrita parecen haber sido entidades como la trinidad y la cuaternidad, y los números matemáticos aquéllos de los cuales se mencionan cinco en el enunciado «Cuatro treses son doce». En el mundo existen tríos, cuartetos y en general grupos de diverso número de miembros. Estos son, quizá, los *arizmoi* vulgares. También existen la trinidad, la cuaternidad, y en general las propiedades de tales grupos. Estos son los *arizmoi* formales. En cambio no existen entidades tales como los treses de cualquiera de los cuales se dice que se hacen nueve en la fórmula «3 × 3 = 9». En otras palabras, no existen números matemáticos. Sin embargo no parece tener sentido hablar de multiplicar o sumar números formales. La trinidad es una propiedad y no tiene sentido hablar de dos trinidades. Tampoco lo tiene (en la medida en que se considere la adición como una especie de «poner junto a») hablar de sumar la trinidad y la dualidad para producir la cinco-idad. Los lógicos matemáticos del siglo pasado han mostrado que es posible definir las operaciones matemáticas de manera que se las pueda considerar como la «suma» o el «producto» de otras dos. Tales definiciones proporcionan algo que evidentemente deseaba Platón, a saber, una distinción clara entre las operaciones físicas y matemáticas; ya en el *Fedón* (101) deja claro que se da cuenta de que la adición no es poner junto a ni la división disección (ni siquiera una disección «ideal»). No obstante, quizá pudo haber sido incapaz de dar con tales definiciones de las operaciones matemáticas, y a falta de ellas pudo haber tenido la impresión de que es necesario decir que existen números matemáticos además de formales y vulgares. Desde luego, en un sentido laxo de «existen» sin duda es correcto decirlo. Ahora bien, los pasajes de los diálogos a que nos hemos referido no implican necesariamente la existencia de números matemáticos. En cierto sentido, los números vulgares son en realidad el objeto de la aritmética. «2 + 2 = 4» nos dice algo sobre las parejas y cuartetos; de esto podemos inferir que el grupo que consta de los dos grupos Pérez y García y Ramos y Gómez es tan numeroso como el grupo que componen Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Sin embargo es posible decir que 1 + 1 = 2, y que 1 = 1, pero no podemos decir que Pérez = García. En otras palabras, nada físico es una unidad en el sentido requerido por la aritmética. Esto estrictamente es erróneo; pues cualquier cosa es una unidad (esto es una casa, y Londres es una ciudad) supuesto que estemos contando cosas de ese tipo. Sin embargo no podemos inferir a partir de «1 = 1» que esta casa sea igual a aquella ciudad en algo que no sea el número. Hemos de interponer una detención de la inferencia entre «1 = 1» y enunciados de la forma «Cualquier... es igual a cualquier...» (poniendo en lugar de los puntos suspensivos un nombre de un objeto). Esto se puede hacer diciendo que la aritmética no versa sobre objetos físicos ni sobre números vulgares. Esto se puede decir en el supuesto de que se entienda para proporcionar esa detención de la inferencia de que hemos hablado. Pero suscita la pregunta «Entonces, ¿sobre qué versa la aritmética?». Podemos responder «Sobre propiedades numéricas»; pero *podemos* responder también: «Sobre entidades especiales trascendentales». Ahora, cuando tenemos que interpretar los pasajes de los diálogos que dicen que la aritmética se ocupa de las «unidades inteligibles» y no de las cosas físicas, tenemos que preguntar qué pretendía Platón con tales enunciados. ¿Quería simplemente llamar la atención sobre el hecho de que los *arizmoi* tales como este grupo de manzanas no son ejemplificaciones perfectas del concepto matemático de *arizmos* (puesto que los miembros de tales grupos no son indivisibles ni iguales entre sí», o quería decir positivamente que los *arizmoi* de que se ocupan las matemáticas son grupos de tipos especiales de entidades? Por lo que se refiere a los pasajes de los diálogos no parece posible responder a esta pregunta.

Por lo que se refiere a lo que cuenta Aristóteles sobre las «doctrinas no escritas» la situación es diferente. Pues aquí tenemos a alguien negando, y a Platón por el contrario afirmando, que es necesario decir que existen entidades matemáticas de status intermedio (inmutables pero plurales) entre las formas y las cosas. Esto parece algo más que un intento de insistir en la naturaleza abstracta de las matemáticas. Sin embargo todavía es posible sospechar que Aristóteles interpretó mal el espíritu de la argumentación que relata. Podríamos inclinarnos a decir, usando el modo formal de discurso, que hay un uso no sólo para el nombre abstracto «trinidad» (definido por Frege y Russell) sino también para el nombre «tres» (como en «cuatro treses son doce»). En el modo material de discurso esto se convertiría en «Hay cosas como los treses además de la trinidad y los tríos de objetos». ¿Quería Platón ir más lejos? Una vez más parece imposible decirlo. Sin embargo es relevante comentar que, aunque afirmaba «que hay» números matemáticos, prestó atención principalmente a los números formales. Los números matemáticos existían, pero no parecen haber sido una parte importante en el asunto. Por consiguiente parece razonable decir que incluso aunque Platón se sintiera impulsado a postular entidades a denotar por sustantivos numéricos, no hizo mucho uso de ellas, y quizá le hubiera alegrado deshacerse de ellas de haber podido.

Que Platón no estaba ansioso por multiplicar los entes sin necesidad

lo muestra quizá su dicho de que los puntos son ficciones de los geómetras y que es mejor hablar de líneas indivisibles. No está claro cómo hay que tomar este dicho. Incluso en la antigüedad se tomó como una observación tonta que implicaba la discontinuidad del espacio. Pero no parece verosímil. Platón era consciente de que el espacio es continuo. Me parece mucho más plausible que «líneas indivisibles» era una paradoja deliberada cuyo propósito era eliminar los puntos como clase especial de entidades matemáticas tratándolos como caso límite de la línea —«la parte de una línea tan pequeña que no se puede dividir». Desde luego no hay tal parte igual que no puede haber algo que tenga posición pero no magnitud. Supongo que la razón de la definición euclidiana tradicional de punto es la opinión de que la posición es una noción intuitiva. Sin embargo se podría sostener que el concepto de distancia es aún más fundamental, y que por lo tanto es mejor tratar el punto como una distancia mínima o «línea indivisible». Sea como sea ciertamente Platón parece haber aplicado la navaja de Occam a los puntos, lo cual sugiere que no tenía afición por multiplicar los entes sin necesidad en filosofía matemática.

Volviendo a la teoría del número, la paradoja del matemático en el *Teeteto* (198) ilustra la postura que estoy tratando de enunciar sobre el concepto de *arizmos*. La paradoja es que, si un matemático cuenta algo, está buscando conocer algo que, como matemático, ya debe conocer, a saber, la magnitud de un *arizmos*. Pero lo que está intentando conocer el matemático es lo numeroso que es un grupo dado; lo que ya conoce es la posición de (por ejemplo, 52) en la serie de los números. La paradoja viene creada por usar *arizmos* para significar algo así como «el total de un grupo dado» al tiempo que para significar entero. Esto ilustra la estrecha conexión entre *arizmos* y grupos dados. Para Platón era necesario llamar la atención sobre el hecho de que la aritmética es completamente general. En el curso de señalar esto, la noción de que las matemáticas estudian las relaciones entre tipos especiales de entidades pudo haber pasado de ser una manera de hablar a ser una doctrina embarazosa. Vale con esto por lo que concierne a los números matemáticos.

b) *Teoría del número; los números formales*

Los números formales son las propiedades numéricas dualidad, trinidad, etc[168]. Como dice Sócrates en el *Hipias Mayor* (301-2) estas propiedades sólo las pueden poseer los grupos. Si yo tengo dos tías quien es dos no es ni la tía Juana ni la tía Lucinda, sino la clase o grupo de mis tías. En «cinco tías» y en «tías bondadosas» la relación del adjetivo con el nombre es por completo diferente.

El énfasis que Platón ponía en los números formales era perfectamente apropiado, y desde luego importante. Pero fue mal comprendido por Aristóteles, y quedó para los modernos redescubrir la verdad de que

los números son fundamentalmente los rasgos comunes de conjuntos de grupos que se pueden emparejar miembro a miembro entre sí. (Como cinco es el rasgo común a todos los grupos que se pueden emparejar con los dedos de mi mano izquierda.) La existencia del número es la existencia de propiedades de este tipo.

Hasta ahora muy bien. Lo que se entiende con mucha menos facilidad es lo que Platón parece haber dicho acerca de la posibilidad de «generar» el número de la unidad (progenitor masculino) y el par indefinido (el multinominado progenitor femenino). Antes de prestar atención a los datos referentes a esta cuestión deberíamos primero preguntarnos qué es lo que se puede significar con la metáfora biológica de «generar» los números, y en segundo lugar cuál puede ser el objeto de tratar de «generarlos». Deberíamos explorar la posibilidad de que Platón esté considerando un problema real y no meramente jugando con sueños. La idea de un problema real en este campo inevitablemente le recuerda a uno a filósofos de la matemática tales como Peano, Frege y Russell. Por lo tanto vale la pena explorar la posiblidad de que Platón estuviera intentando hacer algo del tipo de lo que intentaron Frege y Rusell, es decir, mostrar que los conceptos de la matemática se pueden derivar de conceptos más simples y más generales. Si esto es correcto, entonces decir que los números se pueden generar de la unidad y la grandeza-y-pequeñez es decir que cualquier número dado se puede analizar como, o mostrar que es, una función de estos dos términos. Voy a interpretar su doctrina dentro de este espíritu. Se puede objetar que evidentemente no es así como la concibió Aristóteles; se puede responder a eso que muchas de las críticas dirigidas a Russell fueron de características igualmente amplias.

Creo que hay tres pistas importantes que debemos tener presentes. La primera es un hecho concerniente a la relación entre números y numerales. Estamos inclinados a pensar que todo número es una entidad independiente, uno más grande que su predecesor y uno más pequeño que su sucesor. Pero ésta es una manera confusa de expresar el hecho de que todo numeral tiene una posición en cierta serie, esto es que va después de su predecesor y antes de su sucesor. Hay dos hechos importantes; uno es que los grupos pueden ser más o menos numerosos, el otro que para decir lo numeroso que es un grupo dado emparejamos cada miembro suyo con los miembros sucesivos de una serie normalizada de sonidos. No es esencial que contemos de este modo. Si sólo estuviéramos interesados por enumerar colecciones de menos de veintiún miembros, y si al contar flexionáramos los dedos en un orden establecido, podríamos arreglárnoslas sin numerales flexionando los dedos de las manos y de los pies. La esencia de contar es emparejar los miembros de un grupo con los miembros de otro grupo conociendo ya la magnitud del último grupo. Para poder saber la longitud de la ristra de numerales consumidos al contar cierto grupo, los numerales consisten en un con-

junto de sonidos diferentes que se suceden en un orden normalizado. Esto asegura que si, por ejemplo, concluyo una cuenta educiendo el numeral «seis», sé al instante que el grupo de objetos que estoy contando se puede emparejar con el grupo o ristra de numerales que van de «uno» a «seis». Así es como sé que ante mí hay seis objetos, o más bien, esto es conocer que ante mí hay seis objetos. Si un grupo es mayor que otro, como los apóstoles son más numerosos que los evangelistas, entonces se consumirán más numerales al contar el primer grupo que el segundo. Puesto que en la escuela aprendimos que la cadena de numerales que va de «uno» a «doce» se puede enumerar usando tres veces la cadena de numerales que va de «uno» a «cuatro», tan pronto como sabemos que el último numeral educido al contar los apóstoles es «doce» y que el último numeral educido al contar los evangelistas es «cuatro», podemos inferir que el grupo de los apóstoles se puede correlacionar con el grupo de los evangelistas emparejando uno de éstos con tres de los primeros. Esta es una descripción basta de cómo funcionan los numerales. El objeto de esta descripción es mostrar que las cadenas de numerales son grupos de objetos normalizados que pueden ser, como otros grupos, más o menos numerosos. Lo que es lógicamente fundamental no es que los enteros se sucedan, sino que los grupos pueden ser más o menos numerosos. Los numerales se suceden porque haciendo que esto ocurra en un orden establecido podemos saber si un grupo es mas grande que otro. La relación de *ser más numeroso que* (que se da entre grupos) es más fundamental que la relación de *sucederse* (que se da entre los numerales). El objeto de decir esto en este contexto es que parece claro que Platón trató los números (formales) como propiedades de los grupos, de modo que para entender lo que dice, y su valor, queremos liberarnos de la imagen de los números como entidades que se suceden en una serie. También puede ayudarnos a entender algunas de las cosas que se supone que dijo Platón si recordamos que *ser más numeroso que* es un caso especial de *ser mayor que*, de lo cual otro caso especial es *ser más largo que*. Es natural hablar de grupos de numerales como «cadenas», decir por ejemplo que la cadena consumida al contar los apóstoles es tres veces más larga que la cadena consumida al contar los evangelistas. En otras palabras, es fácil pensar una representación lineal de la relación de *exceder* y *ser excedido* que se da ente la cardinalidad de los grupos, o en otras palabras, entre las propiedades numéricas. Espero que la importancia de estas observaciones se ponga de manifiesto según vayamos avanzando.

Mi primera pista, por tanto, es un hecho referente a la naturaleza de los números (que son fundamentalmente propiedades de grupos) del cual creo que era consciente Platón, complementado por el hecho de que al pensar en distancias más largas y más cortas podemos crear una representación pictórica de las relaciones entre las propiedades numéricas. Las pistas segunda y tercera son cosas que se supone que ha dicho Platón. La segunda es que 2 es el número de la línea. Yo argumentaré que esto está

relacionado con el hecho de que una línea es esencialmente dual porque es una sección cortada de algo que tiene dos direcciones; hay *este* sentido y *ese* sentido, y ninguno más.

La tercera pista es la identificación de la unidad con la bondad y su asociación a la captación intelectual. Sugiero que el pensamiento subyacente a estas extrañas expresiones es que la unidad es esencialmente unificación. Si nos preguntamos cómo se podría identificar la unidad con la bondad y convertirla en partícipe dominante, nos respondemos que la idea debe haber sido con toda seguridad que todo lo bueno es coherente y como tal muestra *una* naturaleza *única*. Un hombre malo es dos o tres cosas —un hombre, un león, un monstruo de muchas cabezas (*República* 588)— mientras que un hombre bueno está en unidad consigo mismo. Una vez más sugiero que la diferencia esencial entre *nous* (que se correlaciona con la unidad) y *epistêmê* (que se correlaciona con la dualidad) es que mientras la *epistêmê* es la capacidad de demostrar la implicación de q por p, el *nous* es la aprehensión del complejo pq como lo que es, a saber, un único hecho complejo. En la *epistêmê* uno capta las premisas y la conclusión y que están conectadas; en el *nous*, dice la teoría, se ve el hecho complejo como *un* hecho con sus «consecuencias» comprendidas como parte indisoluble de él. Por lo tanto en la *epistêmê* hay una dualidad esencial igual que hay una dualidad (o trinidad) esencial en el hombre y en la ciudad mal gobernados. Dos (o más) elementos se unen de manera que la entidad en cuestión es *una entidad binaria (o múltiple)*. El grado de unidad de las cosas que se correlacionan con la propiedad dualidad es, pues, un grado inferior a la que está presente en las cosas que se correlacionan con la unidad. Cierto que la ciudad mala es una, pero es una desagradable combinación de varias ciudades (*República* 422-3), mientras que la ciudad buena es *una* ciudad sin cualificación, unificada por la aceptación serena de sus miembros de un único principio. Por tanto la unidad está presente en aquello que es múltiple, pero en lo múltiple solo está presente porque sus elementos están unidos. Esto hay que distinguirlo del modo como está presente la unidad en lo que no es múltiple, en lo que es *unitario*[169].

Resumiendo estas tres pistas, la primera nos invita a concebir un número como una ristra, algo que se puede imaginar como una línea. La segunda nos recuerda que una línea se puede concebir como esencialmente *dual*. La tercera nos recuerda que aunque cualquier cosa es *un* tal y tal, puede sin embargo ser uno por la reunión de cualquier número de miembros de uno en adelante. Nuestra tarea ahora es mostrar que con las nociones de ristra, de dualidad y de unidad podemos crear la noción de los números.

Tratemos de hacerlo pictóricamente. Comenzaremos considerando un continuo, una línea, si así se prefiere, que se alarga indefinidamente en ambas direcciones, o si queremos un eje tal como el de Este-Oeste. Tal eje es evidentemente indefinido, y también en cierto sentido una

dualidad, pues está constituido por dos direcciones. Lo hace *un* eje el hecho de ser la unificación de *dos* términos, hacia acá y hacia allá. Pero la unidad de dos términos es dualidad, o la propiedad de un par; por lo tanto tal línea podría ser llamada *ajoristos duas* «dualidad o par indefinidos». Al ser esencialmente una dimensión, o algo en lo que se pueden hacer mediciones más grandes y más pequeñas, se puede ver que se podría decir que tal línea representa «la grandeza-y-pequeñez».

Tomemos a continuación esta línea indefinida y señalemos en ella tramos definidos poniéndola frente a objetos de diferentes longitudes. Cada uno de éstos será *un* tramo, y lo que lo unificaría sería el hecho de que sería tanto fragmento de línea como el señalado por cierto objeto. Ya hemos visto que los números se pueden representar como tramos. También es verdad que cualquier número, por ejemplo el 3, es el número de cualquier grupo que contenga tantos miembros como un grupo ternario o trío. Por lo tanto, cuando representamos números mayores o menores como tramos más largos o más cortos en nuestra línea indefinida, podemos imaginar cada uno de estos tramos señalado, o convertido en un tramo definido, por ser de la magnitud de un grupo al cual corresponde. Por consiguiente, el grupo que señala un tramo definido en la línea, por el hecho de tener la misma magnitud que él, unifica ese tramo, o crea un fragmento de pluralidad unificada.

El *Parménides* parece haber sugerido que sería posible derivar de la noción de significado nombrado criterios de unidad tan rigurosos que nada podría ser nunca una unidad. Pues todo es al menos lo que es y también un existente; de modo que, si ese tipo de complejidad constituye pluralidad, absolutamente todo, incluída la unidad, será una entidad plural. Para evitar esta conclusión hemos de eliminar la postura de que la unidad o unitariedad excluye absolutamente cualquier complejidad. Una entidad unitaria puede ser compleja de todas las maneras que es necesario lógicamente que toda entidad sea compleja. Si concedemos esto encontraremos posible dividir las entidades en unitarias y plurales. En el terreno de las ciudades, por ejemplo, la República de Sócrates habría sido unitaria, mientras que una comunidad ordinaria, al ser una asociación de grupos disidentes, y por lo tanto con varias «ciudades» limitadas por un muro común, será plural. (Desde luego la República de Sócrates sería muchos hombres y una ciudad, pero el *Filebo* nos dice que tales paradojas son vulgares; como ciudad sería unitaria en sentido propio mientras que otras ciudades son unitarias sólo por hacerles un favor.) Por consiguiente hay entidades unitarias y entidades plurales, y el ejemplo más evidente de entidad plural son los grupos tales como el que consta de Pérez y de López. Ahora bien, los griegos no tenían al 1 por un *arizmos*, y la unitariedad no es, por tanto, una propiedad numérica. En consecuencia nada que no sea plural puede tener una propiedad numérica. Para expresarlo de modo diferente, la pluralidad es un «momento» esencial de toda propiedad numérica.

Pero la unidad es otro aspecto esencial. Pues lo que se puede contar es siempre un grupo específico. Por tanto aquello que puede tener una propiedad numérica es siempre una entidad singular de un tipo especial, a saber, una entidad plural o grupo. No podemos meramente contar; siempre hemos de contar alguna cosa, y hay un sentido en el cual es acertado decir «alguna cosa» y no «algunas cosas». Contar es descubrir lo numeroso que es algún grupo. Si especificamos algún grupo, como las tazas que hay en esta mesa, o los coches que me encontrado hoy, podemos proceder a contarlos. Si completamos la tarea de contar aduciendo, por ejemplo, el numeral 5, entonces el grupo tiene cinco miembros; pero lo que es quintuple no es los miembros, sino el grupo. Es *un* grupo que tiene *muchos* miembros, y es por lo tanto *plural*. La numerabilidad es siempre una propiedad de *una* entidad *múltiple*. En consecuencia, toda propiedad numérica es una función, en algún sentido, de la unidad y la pluralidad.

En este punto puede ser conveniente reflexionar sobre el dicho de que la función de la unidad en los números es «igualar» (2.1). La pista del significado de esto puede ser quizá la siguiente. El rasgo «femenino» de los números (la pluralidad, lo «grande y pequeño», etc.) es llamado a veces «desigualdad». La desigualdad y la indefinitud están, pues, asociadas en sus títulos —pues también ella es «dualidad indefinida». Esto sugiere que *isazein*, igualar o equilibrar una cosa con otra, quizá pueda llevar el sentido de «hacer definido». Esto no es tan exagerado como pudiera parecer. Pues una pluralidad indefinida es no el tipo de cosa que puede ser igual a algo, ni tampoco desigual. Sólo cuando se hace definida puede estar en una de estas relaciones. Para expresarlo con más claridad en el modo formal, una expresión de sujeto tal como «Algunos ingleses» no puede ser seguida significativamente por palabras tales como «son tan numerosos como...» Sólo cuando se especifica un grupo (por ejemplo, los ingleses que usan cuello almidonado) se puede pasar a decir que ese grupo es igual o desigual a otro. Pero como hemos visto (y como ha indicado la séptima deducción del *Parménides*)[170] es la unidad lo que constituye un grupo; o en un lenguaje más claro, un grupo es *una* clase —hablar acerca de los ingleses que usan cuello duro no es precisamente hablar de *muchas* entidades sino de *un conjunto* de entidades—. Nada puede ser igual de numeroso que otra cosa a menos que tenga un número definido; nada tiene un número definido a menos que sea un conjunto; por lo tanto la unidad «iguala» en el sentido de que el sujeto de un juicio de igualdad siempre ha de ser un conjunto. Esta parece ser una explicación razonable del enunciado de que la función del progenitor masculino es equilibrar o igualar.

Hasta el momento la argumentación es la siguiente. Al estudiar los números no estamos estudiando tipos especiales de entidades sino tipos especiales de propiedades. (El que Platón reclamara para los números un status elevado no es inconsecuente con esto; pues es notorio que adjudicó

un status elevado a algunas propiedades). En cada una de estas propiedades, es decir, en toda propiedad numérica, la unidad representa una parte y la pluralidad otra. De estos dos factores se puede decir que la pluralidad es la dualidad indefinida porque el modelo más simple de ella es lo que hemos descrito como una dimensión. Esta es esencialmente dual porque no consta sino de dos direcciones —Este y Oeste, por ejemplo; en general, hacia acá y hacia allá—. También es indefinida porque una dimensión no es una distancia definida, sino aquello a lo largo de lo cual se mide una distancia definida. Por la misma razón es lo grande y pequeño —se acomoda (por así decir) tanto a las distancias grandes como a las pequeñas—. Finalmente, y con carácter de conjetura, el motivo para hablar de la pluralidad en tales términos quizá pudo haber sido la idea de que la noción de dimensión o de tramo es más primitiva que la noción de pluralidad. Platón pudo haber pensado que «algunos» parece presuponer el número, mientras que la noción de dimensión es una representación espacial de la noción abstracta de un respecto en el que se pueden comparar las cosas, y esta última noción es previa a, y no dependiente de, la operación de contar. Se puede añadir que esta última sugerencia presupone (y a esto le atribuyo más importancia que a la sugerencia misma) que el propósito de Platón en todo esto (como el de Russell) es mostrar que las propiedades matemáticas son funciones de propiedades todo lo primitivas posible.

Así pues, hasta ahora la *n*-idad (cualquier propiedad numérica) es una función de la unidad y de la pluralidad. Lo que tiene una propiedad numérica es siempre una pluralidad unificada, y la propiedad numérica que caracteriza, por ejemplo, a todos los tríos es la pluralidad-de-una-unidad específica que a todos les hace ser tríos —es decir, la trinidad—. Sin embargo esto no es enteramente satisfactorio, pues las observaciones de Platón no se refieren a en qué consiste ser un número, sino a en qué consiste ser un número específico. No está diciendo qué es lo que hace algo contable, sino qué es lo que le hace ser cinco o siete o lo que sea. Desde luego habría que dar a estas observaciones un poco más de rigor; pues se dice que los platónicos «no postularon una forma del número» sobre la base, al parecer, de que los números esencialmente se suceden unos a otros. Esto parece significar que no consideraban la trinidad o la cuadraticidad como tipos o versiones distintas de una propiedad genérica «numeralidad» o «numerabilidad» —la propiedad de poder ser contado—. La trinidad y la cuaternidad no eran tipos diferentes del número sino números diferentes. No concibieron que la unidad y la pluralidad «engendraran» de una vez por todas una propiedad genérica de la cual fueran versiones específicas las diversas propiedades numéricas. Aristóteles habla como si hubiera repetidos «actos de engendrar», y lamenta que el rasgo masculino, o unidad, use el mismo rasgo femenino, la pluralidad, cada vez, mientras que cuando el rasgo masculino tabularidad engendra tablas usa cada vez una hembra (trozos diferentes de madera). Lamenta

en realidad que la relación entre el elemento «formal» y el «material» en el tratamiento de Platón de los números sea anómala.

Esto quizá no sea sorprendente puesto que Platón no está hablando del análisis de cosas individuales en «forma» y «materia», sino acerca del análisis de las propiedades en elementos que sólo se pueden describir como formal y material por analogía con el uso de Aristóteles de estos términos[171]. Sea como fuere, negar una forma del número quizá equivalga a decir que la contabilidad que muestran tanto los tríos, por ejemplo, como los sextetos no constituye una naturaleza común que comparten, sino una base sobre la cual pueden ser comparados. En el lenguaje del *Filebo* la contabilidad quizá sea un *apeiron*, una pseudocualidad o ámbito, y no una naturaleza común o forma. Esto sin embargo no altera el hecho de que para que una cosa pueda ser contada debe ser un conjunto poseedor de varios miembros, y las observaciones a este efecto no quedan invalidadas por la negación de una forma del número como tal. No obstante para que una cosa pueda ser contada debe ser un conjunto de un número *específico* de miembros, y por esa razón la contabilidad es posterior lógicamente, y no previa a las diversas propiedades numéricas. En consecuencia, la función primaria de la unidad y la pluralidad será «engendrar» las propiedades numéricas específicas, dualidad, trinidad y las demás.

Entonces, ¿cómo se pueden analizar los números particulares simplemente mediante la unidad y la pluralidad? Evidentemente no conviene decir que la trinidad es la propiedad de cualquier grupo ternario; pero, ¿cómo podríamos arreglárnoslas sin este tipo de circularidad? En efecto, ¿se pueden derivar las propiedades numéricas específicas de las nociones de «un» y «algunos»?

Está perfectamente claro que no se puede; pero al mismo tiempo me parece a mí bastante claro que es esto lo que Platón trataba de hacer. Con respecto a los detalles de su método es imposible alcanzar una hipótesis racionalmente fiable. Se han hecho muchas sugerencias; trataré de exponer la que en mi opinión me parece la más probable. Emplearemos una vez más la imagen espacial de una dimensión. Comenzaremos por recordar que la función del progenitor masculino, la unidad, es igualar, mientras que la del progenitor femenino es doblar. Antes conjeturábamos que igualar es hacer definido, seleccionar de entre la pluralidad de las cosas un conjunto. El papel de la unidad en las propiedades numéricas reside en el hecho de que aquello que puede poseer una propiedad numérica siempre es una entidad compleja. Aplicando esto a la generación de los números podemos suponer que vamos a hacer definida nuestra línea continua o dimensión seleccionando en ella un tramo o distancia finito. Al imponer la unidad en (o, con palabras más simples, al seleccionar *un* fragmento de) la «dualidad indefinida» de nuestra dimensión, hemos creado algo finito, que llamaremos una distancia. Pero, por las mismas razones por las que se puede llamar a una

dimensión una dualidad indefinida, a una distancia se le puede llamar una dualidad definida. Podríamos decir que una distancia es el objeto más simple o abstracto que podemos encontrar que tenga la propiedad dualidad; y la dualidad es la propiedad de esa distancia. Quien pueda formarse la idea de un tramo finito de una dimensión puede, por ello mismo, formarse la idea del número dos, pues la dualidad es la propiedad de tal segmento; una distancia es una representación espacial del caso más simple de pluralidad unificada, el cual es la dualidad. Por consiguiente hemos generado el número dos.

Los elementos de una distancia son sus dos extremos[172] y su hilación mutua. Si ahora imaginamos la misma relación de *hilación* no entre dos extremos, sino entre dos distancias, obtenemos una representación espacial de la propiedad de ser cuaternario.

Fig. 1. Binariedad

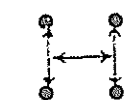


Fig. 2. Cuaternariedad

Ahora podemos ver en qué sentido se podría decir que el elemento de distancia «dobla». Pensar una distancia es, por así decir, unir, y no obstante mantener separados, sus dos extremos; están los dos elementos, desde donde y hacia donde; y mantienen esa relación sólo en la medida en que concebimos que crean una distancia. Por lo tanto, una distancia es esencialmente dual, y por ello, sea cual sea la complejidad de sus términos, la complejidad de la figura en conjunto es doble que la complejidad de cada uno de sus extremos. En consecuencia, evidentemente, podemos generar todas las potencias de dos mediante el mismo proceso por el cual hemos generado la cuadruplicidad a partir de la duplicidad.



Fig. 3. Ternariedad

Supongamos a continuación que en la Fig. 1 tenemos, no sólo los dos extremos, sino un tercer punto intermedio, de modo que tenemos la distancia «desde A hasta C a través de B» como en la Fig. 3. Ahora tenemos una imagen de la ternariedad.

«Hilando» dos distancias tales podemos representar el 6; complicando la Fig. 2 de manera análoga podemos producir el 5; y ahora se puede ver que podemos producir cualquier número de manera similar. El punto intermedio que se relaciona con los números impares presta sentido al juicio (2.2 arriba) de que el uno es la unidad media en los números impares.

Temo que estos diagramas parezcan complicados, y no quisiera que

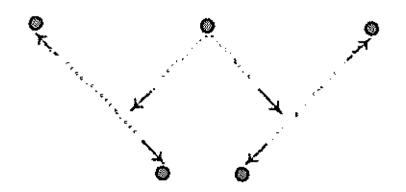


Fig. 4. Quinternariedad

fueran tomados muy en serio. No sugiero que Platón desarrollara su generación de los números en términos espaciales. Indudablemente el intento de dar representación pictórica a la noción de pluralidad unificada crea complicaciones una vez que pasamos del caso más simple de pluralidad unificada, es decir, la binariedad. La noción de distancia, por lo tanto, se ha de tomar como una representación pictórica abstracta de la dualidad, y la cuaternariedad no se ha de considerar en términos de una imagen imposible de una distancia cuyos extremos son a su vez distancias, sino simplemente como una dualidad dual.

Digamos, pues, que el caso más simple de pluralidad unificada es el que hemos representado como una distancia —una «unidad de dos momentos» o una «unidad binaria»—, algo tal como Pérez y López. En este objeto hay la misma complejidad que en una distancia —los dos términos y la hilación de ellos—. Este es el caso más simple de complejidad y se puede complicar de dos modos. Uno es tener otro objeto en adición a, o «entre», los dos términos que constituyen un par; el otro es hacer que el par sea un par de pares. Desde luego, combinando estas dos complicaciones podemos obtener un par de pares con un objeto adicional entre ambos, o un par de pares-con-un-objeto-adicional-entre-sus-términos... un par de pares de pares, etc. (Así hemos «generado» el 2, el 3, el 4, el 5, el 6 y el 8, y sólo hemos dejado fuera el 7 porque habría

requerido una frase muy liosa; evidentemente podemos «generar» todos los números de este modo.)

Todo esto es muy obvio y desde luego trivial; pero no deja de tener un objeto. Si continuamos jugando con la suposición de que la generación de los números de Platón estaba más o menos en esta línea, entonces podemos decir que fue un intento serio (aunque fracasado) de derivar las nociones aritméticas de las nociones más primitivas de «un» y «algunos». Pero, ¿por qué es necesario o deseable hacer esto? La respuesta fundamental a esta pregunta es, supongo, que Platón se dio cuenta de que los números no son «comparables» o «sumables» (*simblêtoi);* en particular, creo, de que *n* no es *n*-1 y uno más. Hay una imagen primitiva de los números, que todos tendemos a tener, de acuerdo con la cual éstos son una serie de entidades cada una de las cuales es uno más que su predecesor. Pero los números no son tal serie de entidades, y es de esto, como yo mantengo, de lo que se dio cuenta Platón. Los numerales constituyen una serie, pero los numerales no son un conjunto de objetos. Son un conjunto de palabras o cifras que educimos en un orden normalizado y que usamos como conjunto de objetos standard (más conveniente que los dedos de las manos y de los pies) mediante el cual contar y computar. Lo que está al margen de los numerales es el hecho de que hay grados diversos de complejidad que pueden manifestar los grupos, y que estos grados de complejidad están interrelacionados. En particular, se puede considerar cualquier grado de complejidad como *ó* 1) el caso más simple de complejidad (dualidad), *ó* 2) una instancia del caso más simple de complejidad (dualidad) que se dé entre términos cada uno de los cuales posee otro grado de complejidad (igual que la 84-idad es 42-idad dual), *ó* 3) como tal instancia complicada por la presencia de un término intermedio (igual que la 85-idad es 42-idad, pero no meramente doblada, sino doblada *a través* por así decir, de una unidad adicional). Se puede pensar que cualquier grado de complejidad está en tal relación con al menos otro grado de complejidad de forma que el primero se puede representar como una distancia y el segundo como sus dos términos, siendo la distancia o bien la distancia simple de A *a* B, o bien la distancia compleja de A *a* B *a través de* C. Sea cual sea el valor de *n*, si un grupo es *n*-ario, siempre hay otro grado de complejidad[173], *m*-ariedad, tal que el grupo *n*-ario es o una agrupación dual de términos *m*-arios o si no una agrupación binaria de términos *m*-arios agrupados *a través* de una unidad media. Es este hecho extremadamente simple y sin embargo importante lo que hace posible ordenar los distintos grados de complejidad en una serie; y es el hecho de que los diversos grados de complejidad se puedan ordenar en una serie lo que constituye la serie de los números; pues la serie de los números no es sino el conjunto de hechos una instancia de los cuales es que la cuaternariedad sea una propiedad de grupo un grado más compleja que la ternariedad. Esto tiene una importancia fundamental en la filosofía de las matemáticas, y

sugiero que es de aquí de donde surge la generación de los números, que tan raro suena, de Platón.

Si esto es correcto, el intento de Platón de generar los números es algo importante y no un espejismo. Es un intento de retroceder hasta el esqueleto lógico de la aritmética, de aislar los rasgos fundamentales de la realidad que subyacen a nuestro uso del lenguaje numérico y explicar las reglas que lo gobiernan. Esto lo podemos ilustrar haciendo una pregunta que se hace con frecuencia. ¿Por qué, se dice, no se contentó Platón con generar los números mediante la multiplicación y adición de 1 y 2 como hizo de pasada en el *Parménides* (143-4)? La respuesta que se sugiere sola es que una «generación» de los números de este estilo no es «generarlos» en un sentido interesante filosóficamente. Pues si hacemos esto damos por supuesto los términos sobre los cuales realizamos nuestras operaciones (1 y 2) y las operaciones matemáticas de multiplicación y adición que realizamos: Cuando digo que $(2 \times 2) + 1 = 5$ lo que digo no tiene significado sino en un contexto aritmético. Por así decir no hace nada por mostrar para que está el contexto aritmético. La «generación» de los números de Platón no tiene por objeto decirnos cómo hemos de construir sumas para que los resultados sucesivos sean los diversos enteros; es un intento de retraerse más atrás de la noción de suma o de operación matemática para decirnos de qué estamos hablando cuando contamos o computamos —y su respuesta es que estamos comparando la complejidad de grupos—. Esto significa que, tenga o no éxito, la generación de los números es importante filosóficamente.

Desde luego se podrían hacer críticas a la teoría del número de Platón interpretada así (y de cualquier otra forma también). Una de tales críticas sería que Platón no parece aclararnos en qué orden se han de ordenar los grados de complejidad. Digo «no parece» aclararlo, porque, por supuesto, debemos recordar que todo lo que conocemos de esta parte de la obra de Platón se deriva de las afirmaciones polémicas de Aristóteles, que ni siquiera pretenden ofrecer una descripción completa y sistemática. Pero a partir de los datos que hemos obtenido, si hacemos la pregunta «¿Cómo sabemos que la cuaternariedad es una complejidad de grado mayor que la binariedad?» logramos una respuesta (pues la cuaternariedad es, más o menos, binariedad binaria). Pero si en cambio hacemos la pregunta «¿Cómo sabemos que la cuaternariedad es una complejidad de grado mayor, y sólo un grado mayor, que la ternariedad?» no sé qué respuesta obtendríamos. Desde luego lo *sabemos*, igual que sabemos que $4 = 3 + 1$; pero parece ser una crítica válida al intento de Platón de mostrar que el número es una serie de grados crecientes de complejidad (suponiendo que es eso) decir que aparentemente no nos explica cómo se ordena la serie. Sin embargo pudo haber habido sutilezas que no captó Aristóteles o que por lo menos no recogió.

Otra crítica que quizá se podría traer con justicia es que Platón prestó poca atención al modo como hablamos de cuestiones aritméticas, y en

particular a los numerales, al sistema de signos con el cual contamos y computamos. Pues en la aritmética hay un elemento de «convención» que depende de las características del sistema de numerales que empleamos —en particular, del hecho de que sea un sistema decimal—. Para la clarificación de la naturaleza de las operaciones aritméticas es esencial entender este elemento convencional; tenemos que ver que al computar estamos operando teniendo presentes unos propósitos con un sistema de signos que tiene ciertas propiedades, y que podríamos lograr los mismos propósitos si los signos tuvieran propiedades diferentes, y que nuestras operaciones tendrían una apariencia diferente si hiciéramos esto. La observación innecesaria de «que hay números matemáticos» se debe quizá en parte a que Platón (por lo que sabemos) no prestó suficiente atención a los signos aritméticos. Como hemos visto no hay peligro en decir que hay números matemáticos en el sentido en que ésta es una verdad indiscutible, esto es, en el sentido en que no mantiene sino que las entidades tales como «tres» son evidentemente mencionadas en el discurso matemático. Sin embargo parece claro que Platón mantenía la existencia de los números matemáticos como si se tratara de una doctrina discutible; y la curación de este error podría haber sido atender al modo como hablamos acerca de cuestiones aritméticas. Pero una vez hechas estas críticas sigue presente la impresión de que el estudio platónico de los números representa un logro muy considerable[174].

c) *Las propiedades matemáticas y el mundo; cosas, formas y números*

Ahora hemos de considerar aquellas doctrinas no escritas de Platón que se refieren a la relación mutua de las formas, los números y las cosas. El problema que ahora hemos de afrontar lo plantean las observaciones de Aristóteles registradas en el párrafo 8 de nuestra tabla de doctrinas no escritas, y por la impresión proporcionada por Aristóteles, aquí y en otros lugares, de que más o menos hay que poner en cuestión las formas y los números. Hemos de buscar una descripción de lo que pudo haber estado intentando Platón de manera que lo podamos representar como algo serio filosóficamente a la vez que susceptible de ser narrado sumariamente en los términos en que lo cuenta Aristóteles.

Comenzaremos recordando que Aristóteles hace un uso libre de las nociones de forma y materia en su discusión de las opiniones de Platón. Lamenta, como vimos, que la descripción de Platón de la generción de los números sea anómala porque se usa el mismo elemento material reiteradas veces, mientras que en la generación de mesas se usan para cada mesa trozos diferentes de madera. Que Aristóteles exprese esta lamentación muestra que pensaba que Platón estaba tratando de hacer algo que se podría representar correctamente en términos de los propios conceptos aristotélicos de forma y de materia. Supone que el modelo del artesano que tiene por un lado el diseño y por otro lado longitudes casuales de

madera es un modelo adecuado para aplicarlo al estudio de Platón del número. Desde luego es probable que al hacerlo Aristóteles forzara la doctrina de Platón para que entrara en un molde aristotélico indebidamente rígido, pero si somos prudentes seguramente acertaremos en aceptar la idea de que la noción de un elemento formal y de otro material puede iluminar la cuestión.

La noción de un elemento formal y de otro material nos recuerda inevitablemente las nociones de *peras* y *apeiron* del *Filebo*, y también las contribuciones de la razón y del hecho bruto en el *Timeo*. Quizá sea suficientemente claro que el modelo del artesano, su diseño y sus materiales, es relevante para estos dos pares de ideas. Por consiguiente consideremos a modo de tentativa el elemento formal como aquello con lo que contribuye la razón, y el elemento material como aquello con lo que se tiene que enfrentar la razón. Empleemos también el modelo del *Timeo* de acuerdo con el cual por un lado tenemos la razón y por otro, enfrentado a ésta, un caos informe. Ahora bien, si aplicamos este modelo a la «generación» de los números tendremos que pensar que «la grandeza-y-pequeñez» o la pluralidad, al ser el *apeiron* o el elemento material, es algo, por así decir, impuesto a la razón desde fuera. Si continuamos haciendo uso del modelo de la razón frente al caos, quizá podamos decir que la razón es intrínsecamente simple y unitaria (los *habitués* probablemente estarán de acuerdo en que esto suena a platónico), y que su aprehensión de la multiplicidad es una aprehensión de algo que no surge de su propia naturaleza, sino de aquello que se le enfrenta. Pero la razón no puede hacer nada con la noción de lo que es simplemente plural, pues ésta es una noción de algo que es *apeiron*, ilimitado o indefinido, algo, en el lenguaje del *Filebo*, que es meramente «más» o «demasiado» sin grado definido. La razón no puede, por así decir, hacer nada con lo que podríamos llamar pluralidad bruta. La razón sólo puede aprehender grados definidos de pluralidad (en otras palabras, las propiedades numéricas), y como hemos visto éstas se obtienen por la «imposición» de la unidad. En términos del modelo que estamos empleando podemos pensar que la razón se percata de que está enfrentada a algo a lo cual se pueden aplicar «más» y «menos», algo dentro de lo cual se pueden hacer comparaciones de diversas clases, algo que es, pues, «grande-y-pequeño». De modo que para poder manipular esta entidad amorfa la razón forja herramientas apropiadas, es decir, los grados definidos de pluridad o propiedades numéricas; y al forjar estas herramientas hace uso de su herramienta propia, a saber, la unidad.

Desde luego esto es engañoso; y tiene el lastre adicional de que representa las propiedades numéricas como algo que forja la razón con objeto de comprender el mundo, siendo la unidad el único recurso con que cuenta inicialmente la razón. Intentémoslo una vez más sin el modelo de la razón y su amorfo contricante. Digamos que la razón es la potencialidad de comprender todo lo que puede ser comprendido. Pero

la comprensión se alcanza a través de la definitud, mientras que lo que es entendido es complejo. Por consiguiente, las herramientas esenciales de la comprensión son los grados definidos de complejidad. La razón, como potencialidad de comprensión, debe contener un conocimiento de estos grados definidos de complejidad, y en consecuencia estos últimos tienen que existir para que la razón los pueda aprehender. Pues la razón no crea lo que aprehende en mayor medida que los sentidos crean lo que aprehenden. Por tanto tenemos tres conjuntos de términos: la razón, los grados definidos de complejidad que aprehende la razón, y finalmente «el mundo» o aquello a lo que se tiene que enfrentar la razón, aquello que se puede comprender en la medida en que manifieste, o se le pueda hacer manifestar, grados definidos de complejidad.

Esta es una triada familiar; pues las propiedades numéricas son al menos una subclase de las formas, de manera que lo que tenemos aquí está en conformidad con la tríada esencial del *Timeo:* el Artífice, las formas y el hecho bruto o «espacio». Podemos decir que dentro de las propiedades numéricas el elemento de complejidad deriva del hecho de que aquello que hay que comprender es complejo, mientras que el elemento de unidad deriva del hecho de que la comprensión procede trayendo su material a una condición de unidad. Tal lenguaje, aunque metafórico, quizá explique por qué la unidad es el elemento formal y la grandeza-y-pequeñez el elemento material de las propiedades numéricas.

Si dejamos aparte el mundo podemos decir que las propiedades numéricas constituyen un campo para la comprensión racional; a saber, el campo de la matemática pura. Pero éstas son también susceptibles de aplicación. Son, por así decir, propiedades estructurales que todo ha de manifestar. Son, desde luego, susceptibles de aplicación directa en el sentido de que un grupo de tres cerdos manifiesta la propiedad de la trinidad; pero también son susceptibles de aplicación indirecta a otras propiedades de una forma que trataré de aclarar. Para hacerlo consideremos lo que a veces se llama «las cosas que van después de los números» (párrafos 4, 4.1, arriba).

Las cosas que van después de los números

Las «cosas que van después de los números» son «la línea, el plano y el sólido». Parece que en alguna ocasión Platón había hablado de los números y de las formas (sean o no idénticos), de los números matemáticos y de otras entidades matemáticas (triángulos puros no físicos, etc.) y de las cosas físicas; pero que en un estadio posterior este esquema fue complicado por la introducción de un segundo nivel lógico (esto es, se supone que superpuesto a las entidades matemáticas) de «la línea, el plano y el sólido». Aristóteles habla de éstos como si fueran del mismo tipo de entidades que sus propias *eidê enjila* o «formas materiadas». Una

forma materiada era un término general tal que al definirlo es necesario mencionar el material en el cual está encarnada (igual que la cualidad de ser chato no se puede definir sin referirse a las narices, mientras que la concavidad se puede definir sin referencia a ningún material particular). Por lo tanto parece que las cosas que van después de los números se han de entender como términos generales que implican una referencia a algo material. Puesto que son términos generales hemos de suponer que «la línea» significa extensión finita unidimensional o distancia, «el plano» extensión finita bidimensional o área, y «el sólido» extensión finita tridimensional o volumen; no líneas, áreas y volúmenes particulares, sino los términos generales («linealidad», etc.) de los cuales se puede considerar a aquellas instancias. Ahora bien, con cada una de estas entidades se correlaciona un número y también un tipo de grandeza-y-pequeñez. La extensión unidimensional era dualidad encarnada en lo largo y lo corto, la extensión bidimensional trinidad encarnada en lo ancho y lo estrecho, la extensión tridimensional cuaternidad encarnada en lo hondo y lo somero. Aristóteles implica que había cierto desacuerdo acerca de qué números estaban encarnados en estas entidades, y también que algunos platónicos mantenían que la linealidad es simple dualidad; sin embargo Platón, es manifiesto, insistía en que era dualidad *encarnada* en *lo largo y lo corto.*

El objeto de esta insistencia parece suficientemente claro. Es lo mismo que el análisis de los términos generales en un elemento de peras y un elemento de *apeiron* en el *Filebo,* lo mismo que el análisis de las propiedades numéricas en unidad y grandeza-y-pequeñez. Se podría aclarar quizá introduciendo nombres para dos relaciones distintas; «instanciación» y «encarnación» podrían servir. Se puede decir que un particular «es instancia» de un término general, como este plato redondo es una instancia de la circularidad y la plato-idad. «Encarnación» por el contrario, es una relación que se establece, no entre un particular y un término general, sino entre dos términos generales A y B. Podríamos comenzar a definir esta relación diciendo que B encarna a A cuando cualquier instancia de B es también en algunos respectos una instancia de A, y la naturaleza de B es tal que una instancia de B debe tener ciertas propiedades que no son necesarias para un instancia de A. Así, los triángulos son entidades triples, pero también son extensos. Por consiguiente la triangularidad encarna la ternariedad.

Ahora la imagen que se convierte en convicción es la siguiente. Platón ansía comenzar por las propiedades más «puras» o «abstractas» posibles —por las propiedades que puede contemplar la razón sin con ello verse obligada a contemplar términos generales cuyas instancias tengan que ser cosas físicas. Pero también se da cuenta de que a menos que estas propiedades estén «encarnadas» por imposición a un elemento material, nunca se podrá pasar de las propiedades puras a las naturalezas comunes de las cosas físicas. Expresándolo cosmológica-

mente, si aquello que mira la razón al ordenar el caos es simplemente un reino de propiedades puras, entonces la razón no tendrá ejemplares para determinar su obra de creación. La más pura de todas las propiedades es la unidad. Al encarnarse en la grandeza-y-pequeñez «genera» un ámbito infinito de propiedades —las propiedades numéricas— que son puras en el sentido de que no tienen aplicación necesaria a las cosas físicas. Pero es necesario pasar de tales propiedades a propiedades menos puras. En la doctrina de las cosas que van después de los números se da un paso en esta dirección. Tomemos la dualidad e introduzcámosla, por así decir, en la posibilidad del movimiento lineal. Esto nos da una distancia. Una distancia es aquello que es binario cuando sus términos son entidades espaciales. La distancia es binariedad encarnada en una extensión unidimensional. Puesto que la línea ABC, es, en el caso de ser recta, realmente la línea AC, una «línea» que propiamente sea ternaria define una figura plana, en particular, un triángulo. Por consiguiente para que se dé la ternariedad en una encarnación espacial hay que introducir en ella la posibilidad del movimiento en dos dimensiones. No se puede entender la ternariedad encarnada en la posibilidad de movimiento si no es en términos de movimiento en un plano. La ternariedad impuesta en la extensión genera una figura plana. Similarmente, quizá, para entender a qué equivale la cuaternariedad en términos de espacio hay que introducir en ella la posibilidad de movimiento en otra dimensión; pues una de las entidades espaciales cuaternarias posibles es el tetraedro. Quizá las propiedades numéricas se asignaran de este modo. No estoy completamente satisfecho con todo esto dado que la asignación de 3 al plano y de 4 al sólido parece depender de contar los puntos, y «los puntos son ficciones de los geómetras». (Se puede asignar el 2 a la línea contando no los extremos, sino las direcciones.) Sería agradable encontrar otra manera de correlacionar el 3 y el 4 respectivamente con la cualidad de ser un plano y con la solidez, pero no me es posible hacerlo. Sin embargo, tengo la impresión de que es razonable mi confianza en que aquello a lo que se refiere esta doctrina es el análisis de lo que podríamos considerar la explicación de las entidades fundamentales de la geometría como compuestas por un elemento puramente formal y un elemento material, «generando» la imposición del primero sobre el segundo la distancia, el área y el volumen según el modo como la imposición del número sobre la grandeza-y-pequeñez «generaban» las propiedades numéricas. La intención es mostrar que hay que añadir algo a la noción de propiedad numérica para construir la noción de figura en el espacio —la respuesta, hablando laxamente, es «el Espacio»—. La doctrina de las cosas que van después de los números es un primer paso más allá de las propiedades puras cuya contemplación no es la contemplación de ejemplares de cosas físicas y hacia las propiedades impuras cuya contemplación es la contemplación de tales ejemplares. Se está tendiendo un puente entre dos *desiderata:* el *desideratum* de que las formas se correlacionen con la razón

pura, y el *desideratum* de que sean ejemplares utilizables en la ordenación del caos físico. El *Timeo* ha puesto en claro que gran parte de los *detalles* de las naturalezas comunes de las cosas físicas se deben a la naturaleza de los materiales a partir de los cuales hay que hacerlas (en la creación de cuyo material las manos del Artífice están atadas en cierta medida); pero el *Filebo* también ha empezado a expresar una conciencia de que incluso así las formas que mira el Artífice durante la creación tienen que contener cierto grado de compromiso con lo físico. No serán, por así decir, los planos del arquitecto (éstos están expresados en términos de los materiales disponibles), sino más bien las especificaciones del cliente; pero un cliente no puede especificar qué clase de edificio desea sin aclarar por lo menos que lo que desea es un sistema de espacios cerrados de tal o cual tipo. (No hay que tomar muy en serio esta analogía.)

Así que tenemos lo siguiente:

Jerarquía 1	Propiedades numéricas (dualidad, etc.).
Jerarquía 2	Linealidad, etc. («las cosas que van después de los números»).
Jerarquía 3	Entidades matemáticas (triángulos, números matemáticos, etc.).

La relación de las cosas que van después de los números en la Jerarquía 2 de la ordenación con las entidades matemáticas de la Jerarquía 3 probablemente será bastante complicada. Los *números* matemáticos parecen instancias directas de las propiedades numéricas de la Jerarquía 1, mientras que las otras entidades matemáticas, como los triángulos puros sólo serán instancias de las propiedades numéricas a través de las encarnaciones espaciales de la Jerarquía 2. Esto parece implicar una complicación en el orden, una división de la Jerarquía 3 en 3.1 y 3.2, por expresarnos así. Sin embargo, puesto que todas las entidades matemáticas de la Jerarquía 3 es de suponer que son particulares (aunque no físicos), eso quizá sea suficiente para mantenerlos en el mismo nivel lógico.

Números y formas

Ahora nuestro problema es dar sentido a la impresión que nos deja Aristóteles de que la clase de las formas y la clase de las propiedades numéricas son más o menos idénticas; o por lo menos que se podrían asignar números a términos generales tales como hombre, creencia, caballo, etc. La clave que seguiré primero es la misma que ya hemos usado; es decir, que para pasar de las propiedades puras a los ejemplares de las naturalezas comunes de las cosas físicas es necesario pero también suficiente introducir un sustrato tal que la imposición de las propiedades puras al sustrato «genere» los ejemplares. «Introducir» y «generar»

seguirán teniendo el sentido que hasta ahora han tenido. Es decir, no estamos hablando de la obra cosmológica de crear particulares físicos que sean instancias de los términos generales, sino de la tarea lógica de pasar de propiedades que no presuponen que sus instanciaciones habitan el tipo de mundo que nosotros habitamos a propiedades en cuya definición se presupone esto. Esta clave es tan consistente con el espíritu del *Timeo* y el del *Filebo*, y también, creo, de los libros centrales de la *República*, que me resisto a abandonarla. Sin embargo hay que confesar que no funciona todo lo perfectamente que sería de desear. Es difícil contener la impresión de que hay complicaciones que o Platón no vio o Aristóteles no registró.

Aristóteles dice que puesto que las formas son las «causas» de todas las cosas (esto es, puesto que las formas son aquello en virtud de lo cual las cosas son como son) sus elementos son los elementos de todas las cosas; y que estos elementos la grandeza-y-pequeñez y la unidad (párrafo 8 de nuestra tabla). Esto parece implicar que las formas son propiedades numéricas, puesto que las propiedades numéricas están generadas a partir de estos elementos, y puesto que no es fácil ver qué otra cosa se podría generar de ellos. Sin embargo ya hemos visto que si introducimos en aquello que la unidad genera sobre la grandeza-y-pequeñez (es decir, la extensión grande-y-pequeña en el espacio), es posible que las propiedades numéricas generen incorporaciones de sí mismas. Esto sugiere las posibilidades a) de que elemento formal de todas las cosas sea la unidad sólo porque la unidad es el elemento formal de las propiedades numéricas que a su vez son el elemento formal de otros términos generales; y b) de que «la-grandeza-y-pequeñez», como el *apeiron* del *Filebo* quizá pueda ser un nombre de clase que se refiera a una variedad de ámbitos o escalas, o en otras palabras, que puede haber una variedad de elementos materiales diferentes en tipo pero similares en ser todos ellos «indefinidos» en algún sentido hasta no imponérselas una propiedad numérica. Si se nos permite hacer tales suposiciones éstas nos llevarían a una posición que cuadraría con el enunciado de Teofrasto (véase párrafo 5 de nuestra tabla) según el cual las propiedades numéricas no son idénticas sino *anteriores lógicamente* a las demás formas. Pues esto es lo que serían si fueran el elemento formal de las últimas. Veamos si podemos desarrollar esto.

Los números 2, 3, y 4 pertenecen no sólo a «la línea, el plano y el sólido», sino también a la *epistêmê* (conocimiento demostrativo), la *doxa* (creencia) y *aiscêsis* (percepción) respectivamente. En esta asignación de números a términos generales (la única asignación de este tipo que se puede citar con confianza) el *nous* o aprehensión intelectual se correlaciona con la unidad; se dice que la razón por la cual se atribuye el número 2 a la *epistêmê* es que pasa directamente de la premisa a la conclusión (esto es, como una línea). Ahora Aristóteles dice de la *doxa* que tiene «el número del plano», etc.; y es difícil resistir la impresión de que los casos de la línea, el plano y el sólido y de la *epistêmê*, la *doxa* y la *aiscêsis* son de hecho análogos. Es decir, es difícil resistir la impresión de que la razón para asignar un número dado a un miembro de la primera lista es la misma que la razón para asignar el mismo número a un miembro de la segunda. Más aún, no es difícil conjeturar una analogía posible. Aristóteles nos da la pista de que la *epistêmê*, el segundo de los cuatro estados, es igual que la línea en que la mente va de una proposición a otra. Ahora es fácil imaginar que en el estado supremo o *nous* hay que considerar los dos «momentos», que en la *epistêmê* aparecen separados en premisas y conclusión, como unificados en un todo complejo. Tal lenguaje trae a las mentes una lógica idealista, pero de aquí no se sigue que no sea platónico. El *nous*, por ejemplo, es un estado unitario porque en él captamos un hecho complejo como un todo unitario; tendrá el tipo de unidad de la República de Sócrates. En contraposición la *epistêmê* es dual porque los dos elementos del hecho complejo se ven respectivamente como premisa y conclusión, pero no más unificados. No sé cómo desarrollar esto para poder abarcar los otros dos estados de la lista, pero la idea de que la *doxa* es una forma de aprehensión más vaga que la *epistêmê* con un tercer término en alguna parte parece ser un pensamiento de tipo platónico; y evidentemente, desde el punto de vista de la comprensión la percepción sensorial es más laxa aún. Igual que en una figura sólida se mantienen en relación mutua cuatro (o más) puntos, pero no son identificados, así, nos imaginamos, bien podría ser que en la percepción sensorial entren de algún modo cuatro o más términos. Esto daría una encarnación de la cuaternariedad, puesto que la cuaternariedad es aquello que caracteriza a algo que es *un* tal y cual de *cuatro* elementos.

Esto nos tienta a idear la siguiente imagen. Hay un campo o ámbito indefinido que podríamos llamar cognición por ponerle un nombre. Igual que la posibilidad de movimiento es un elemento material. Si se introduce en la dualidad se obtiene el conocimiento demostrativo; el conocimiento demostrativo es el modo como la dualidad se expresa en términos de cognición, igual que la distancia es el modo como se expresa la dualidad en términos de espacio. Igual ocurre con los demás números. Esto es atractivo, encaja con la técnica analítica general del *Filebo;* nos da una analogía entre la correlación de las propiedades numéricas con los estados cognitivos y su correlación con las cosas que van después de los números; y es fácil imaginar que el principio a partir del cual se hace la correlación se podría considerar susceptible de extenderse indefinidamente a muchas otras formas de la grandeza-y-pequeñez, y por lo tanto podría ser capaz de generar todo el reino de los términos generales. Pero hay una dificultad. Aunque es fácil imaginar que Platón podría describir «lo largo y lo corto» como una versión de «lo grande y lo pequeño», no es tan fácil ver que se pueda hablar de «cognición» en tales términos. Por lo tanto, si vamos a aceptar la descripción con la que hemos estado jugando tendremos que darle más sustento. Podríamos quizá argumentar que Platón usaba la expresión «grandeza-y-pequeñez» con tanta vague-

dad que de hecho permite abarcar la cognición. Sin embargo, si lo hubiera hecho, Aristóteles seguramente habría tenido que decir: «¿En qué sentido es grande y pequeña la cognición?» Uno imagina que lo preguntara, pero no halla que lo hiciera.

¿Debemos entonces deshacernos de la pista que hasta ahora hemos estado siguiendo? Hay que admitir que Sexto Empírico[175] da una razón por completo diferente de que las propiedades numéricas fueran consideradas anteriores lógicamente a las demás formas. Esta es, aproximadamente que aunque toda forma es en un sentido una unidad, también puede ser dual, ternaria, etc., porque incluye en sí misma otras formas (supongo que al modo como se podría decir que la humanidad incluye la animalidad y la racionalidad); y que puesto que por lo tanto hay muchas proposiciones verdaderas de la forma «La S-idad es n-aria», las propiedades numéricas que aparecen como predicados en tales proposiciones son anteriores lógicamente a las formas de las cuales se predican. Esto ciertamente nos daría una base sobre la cual asignar números a los términos generales. Pero a primera vista no es muy convincente. No parece explicar la asignación de números ni a los estados cognitivos ni a las cosas que van después de los números. Es mucho más fácil ver que se podría llamar dual a la *epistêmê* sobre la base de que todo *caso* de ella es una unidad de dos elementos que ver de qué manera la *epistêmê misma* es función exactamente de otras dos formas. Y el hecho de que en el caso de cualquier término general dado se pueda contar el número de términos generales de los cuales es función nos da una razón muy débil para hacer a las propiedades numéricas anteriores lógicamente a las demás formas, y menos aún para decir cosas que se podrían resumir en la sentencia «Las formas son números».

Sin embargo es posible que podamos encontrar un compromiso del tipo siguiente. Podríamos observar, por ejemplo, que en el caso de los estados cognitivos la serie comienza con una entidad unitaria, el *nous*, que es el estado supremo en ese campo. (La unidad es bondad.) Por consiguiente podríamos sugerir que la *epistêmê* es por así decir el primer escalón después del *nous*, la entidad binaria que está en el mismo campo que el *nous*, la *doxa* la entidad ternaria, etc. Tampoco es imposible imaginar otras series de este estilo. En los diálogos hay pasajes que sugieren que en la esfera de las criaturas vivientes las que tienen cuerpo de fuego (las estrellas) son entidades unitarias en un sentido en que, en comparación, los hombres son complejos; pues en el caso de la estrella el cuerpo ígneo no ofrece resistencia a los movimientos del alma. Igual que un fragmento de *epistêmê* es algo que consta de dos elementos no integrados por completo, un hombre es una unidad de partes potencialmente en conflicto. Puesto que la *n* -ariedad es la unificación de *n* elementos, ésta sería una base para decir que la humanidad encarna una propiedad numérica. Se podría, desde luego, desarrollar esto en la línea sugerida por el pasaje de Sexto Empírico. Un animal anfibio, por ejemplo, incluye dos

modos de vida divergentes; y en consecuencia se puede decir que el término general *el animal anfibio* es de complejidad un grado mayor que el *animal terrestre*. Posiblemente se podría generalizar esto. Se podría decir que dos «naturalezas» cualesquiera son potencialmente conflictivas, de modo que cualquier entidad que instanciara más de una naturaleza sería una entidad compleja y no unitaria. Por lo tanto, cualquier término general que «incluya dentro de sí» dos o más términos generales será tal que sus instancias serán entidades complejas, y tal término general encarnará de este modo alguna propiedad numérica. Esto estaría en concordancia con la descripción de Sexto.

El resultado sería que habría que dividir la clase de los términos generales en «campos», en el sentido en que los cuatro estados cognitivos constituyen un campo. En cada campo podría haber un término que fuera la realización suprema del campo y tal que sus instancias fueran entidades unitarias. Tal término encarnaría la unidad. Debajo podrían haber uno o más términos en cada uno de los cuales se realizará el campo menos perfectamente, y cuyas instancias fueran entidades duales. Más abajo podríamos encontrar sobre esa misma base términos ternarios, y así sucesivamente. Esto nos daría un grado apropiado de analogía entre las asignaciones de propiedades numéricas en el caso de las cosas que van después de los números y los demás casos. Pues en cada caso la base para la asignación se derivaría de lo que hemos tomado por teoría del número de Platón. Una propiedad numérica dada la posee una entidad que es irreductiblemente compleja en cierto grado; y tanto las líneas y los casos de *epistêmê* son irreductiblemente duales por las razones que hemos visto. Esto es suficiente para hacer encarnaciones de la dualidad a los términos generales de los que son instancias aquellos. Esta explicación también puede cuadrar con la afirmación de Aristóteles de que la unidad y la grandeza-y-pequeñez son los elementos de las formas, y si entendemos que esto significa simplemente que son los elementos de las propiedades numéricas que encarna las formas.

Pero sigue quedando una mosca contra el cristal; pues al fin y al cabo éste es el modo bastante laxo de entender las palabras de Aristóteles. Expresándolo de otra manera, aunque hemos encontrado una base sobre la cual se podría decir quizá que las formas *encarnan* propiedades numéricas, no hemos encontrado nada que se preste bien a la sentencia «Las formas son números». Pues incluso aunque *el animal* acuático encarne la *n*-ariedad evidentemente se pueden decir todavía muchas más cosas sobre los animales acuáticos. Como poco son expresiones de la *n*-ariedad en términos de vida o algo por el estilo. Podríamos salir mejor del problema si pudiéramos decir, como hemos intentado antes, que los «campos» tales como la vida o la cognición son *casos* de la grandeza-y-pequeñez. Pues entonces podríamos decir que *el animal acuático* es la encarnación de la *n*-riedad en este tipo particular de grandeza-y-pequeñez, como hemos intentado decir en el caso de los estados cognitivos. Esto nos daría

que la unidad, como principio formal último, engendra la *n*-ariedad en la grandeza-y-pequeñez, y la *n*-ariedad a su vez engendra *el animal acuático* en un caso particular de grandeza-y- pequeñez a saber, la vida. Pero es difícil contentarse con esto.

La dificultad se puede expresar como sigue. Si uno se pone a hacer una entidad *n*-aria no hay ninguna razón especial para hacer un animal acuático. Pues al menos para los valores más bajos de *n* es de imaginar que debe haber otros tipos de entidades *n*-arias, y se supone que tiene que haber otro factor al cual deban su diversidad. De ser éste el caso parece fatal identificar *el animal acuático* con la propiedad numérica que comparte, imaginamos, con muchas otras formas en vez de con el factor que lo diferencia de ellas. Sin embargo sería menos fatal si pensáramos que hay algo de gran importancia metafísica en la propiedad numérica. ¿Es posible encontrar ese algo? Podría haber una respuesta en la siguiente dirección. El *Sofista* dice que el auténtico dialéctico debe ser capaz de decir qué tipos se pueden combinar y cuáles no. Es probable que en el *Sofista* mismo Platón no vislumbrase ninguna teoría general a partir de la cual poder deducir las posibilidades o imposibilidades de combinación para casos particulares. Pero quizá pudo haber albergado una creencia en que son las propiedades numéricas encarnadas en las formas las que de algún modo determinan las relaciones en que éstas pueden entrar. Si fuera éste el caso significaría que a fin de cuentas la matemática decide cómo se organiza el sistema de las formas —observación que Platón probablemente hubiera encontrado congruente—. En esta línea de pensamiento la justificación para identificar más o menos una forma con la propiedad numérica que encarna sería que es la última quien determina las combinaciones en que puede entrar la primera, de manera que el filósofo que pretende entender la razón de las cosas necesita por encima de todo prestar atención a las propiedades numéricas de las formas. Este es quizá un camino para, teniendo «Las formas encarnar propiedades numéricas», exagerar y decir «Las formas son números».

Hay otros modos posibles de correlacionar las propiedades numéricas con las formas que no hemos considerado en este estudio. Por ejemplo se piensa que los pitagóricos decían que la justicia es el 4 sobre la base de que la justicia es reciprocidad y que 4, por ser el primer cuadrado, es una expresión aritmética de la relación A hace a B lo que B hace a A. (Pues en «2 × 2» cada factor dobla al otro, mientras que en «2 × 3» el primero dobla al segundo y el segundo triplica al primero. 2 y 3 no contribuyen por igual a hacer 6.) He argumentado[176] que la *República* simpatiza con ideas de esta especie, y es muy posible que Platón conservara esta simpatía. Pero la *República* no dice que las formas sean propiedades numéricas; más bien dice que las entidades y relaciones que estudian los matemáticos son imágenes por medio de las cuales discernir las formas. En consecuencia parece dudoso que este tratamiento de la relación entre

las formas y las propiedades numéricas se pueda llevar lo suficientemente lejos para dar cuenta de lo que hemos oído de las doctrinas no escritas. Pero puede haber contribuido a ellas.

Pues hay una consideración de probabilidad general con la que podríamos concluir. Esta es que ciertamente es verosímil que los pensamientos de Platón sobre esta cuestión fueran más tentativos, exploratorios y confusos de lo que hemos dado por supuesto hasta ahora. Haciendo todas las salvedades que podamos de los defectos de Aristóteles como fuente de información de las opiniones de Platón, es ciertamente plausible que si hubiera habido una única doctrina tendríamos una descripción clara de ella. La creencia más razonable es que Platón persistió en mantener que había una relación íntima entre las propiedades numéricas y las demás formas, y que las primeras eran dominantes en esta asociación; y que bien pudo haber usado una gran variedad de argumentos según el número de relaciones diferentes entre las propiedades numéricas y las demás con la esperanza de dar cuerpo a su convicción. He tratado de indicar una de las líneas de pensamiento que pudieron haber dado lugar a esta convicción. No pretendo sugerir que no siguiera otras.

Formas y cosas

Aristóteles dice que el elemento material de todas las cosas es la grandeza-y-pequeñez; pero dice también que «aquello» que participa es el lugar». (párrafos 8 y 9). Deja bastante claro que la referencia de esta última expresión es el *jôra* o espacio que presenta el *Timeo* como aquello con lo cual se tiene que enfrentar la razón. Puesto que el *Filebo* emplea la noción de *apeiron* de modo bastante similar a como emplea el *Timeo* la noción de espacio, no hay un conflicto necesariamente entre las dos afirmaciones de Aristóteles. Pues el *apeiron* y la grandeza-y-pequeñez son conceptos de la misma cuerda. Pero es posible, como hemos visto, que «la grandeza-y-pequeñez», como nombre de un elemento material, se refiera únicamente al elemento material de las propiedades numéricas que encarnan las formas. En ese caso sería apropiado hablar de la unidad y de la grandeza-y-pequeñez en el contexto del análisis lógico de las formas en sus elementos, y el análisis de las cosas consistiría en las formas como elemento formal y en «espacio» como elemento material.

Sea como fuere, parece verosímil que las formas que Platón trataba como relacionadas íntimamente con las propiedades numéricas fueran algo mucho más abstracto que las naturalezas comunes de las cosas físicas, en la medida en que la última expresión incluye una referencia a los detalles de la estructura de las cosas físicas. Hemos sugerido que las formas están con las naturalezas comunes más o menos en la relación en que están las especificaciones del cliente con los planos

del arquitecto. Todos los hombres tienen pelo en la cabeza e hígado en el vientre no porque todos estos detalles se incluyan en la forma de humanidad, sino porque la naturaleza de los materiales que las propiedades del «espacio» hace posible construir es tal que es conveniente emplear estos recursos para realizar instancias de la forma de humanidad.

VIII. CONCLUSIÓN

Hemos visto que en algunos de los primeros escritos de Platón se da gran importancia a la exigencia de un status elevado para ciertos términos generales. También hemos visto que en ciertos escritos posteriores reaparecen temas que no tienen sentido excepto en términos de la clase de ideas que proporcionan el motivo de esa exigencia de status elevado de los primeros escritos (pienso en particular en el tratamiento de *peras* y *apeiron* del *Filebo*); y hemos visto que esto mismo se aplica a las doctrinas platónicas de las que sólo tenemos noticia por Aristóteles. Sin embargo también es verdad que, por lo que se refiere a los últimos *escritos* de Platón, el estudio de los términos generales y sus relaciones se lleva a cabo frecuentemente sin mencionar el status elevado. Por consiguiente es un error suponer que Platón estaba obsesionado monomaniacamente con lo que podríamos llamar el tema de las Formas con F mayúscula, aunque también es un error suponer que abandonara alguna vez la creencia en tales entidades. La creencia en las Formas es la creencia en objetos de la razón; eso son las Formas. Estudiar la naturaleza de las Formas; preguntar si la P-idad es una Forma; pretender que hay una relación entre las Formas y las propiedades numéricas —todas las cuestiones de este tipo se refieren a la siguiente pregunta: Si la Razón es algo eterno y anterior al cosmos ordenado, ¿qué debemos postular como objetos de su contemplación?—. La tendencia hacia el grado más alto de abstracción, evidente en el tratamiento de las Formas desde la *República* hasta las doctrinas no escritas, se debe a la idea de que si la razón es independiente del cosmos y sin embargo responsable de su orden, debe haber objetos que pueda aprehender y que no estén implicados en los detalles de la existencia física, que puedan servir como principios que se puedan *verter en* la naturaleza física para imponerle un orden que no posee de por sí. La clave de este tema de las Formas es la doctrina de las *Leyes* 10 de que la mente es anterior a los cuerpos. Sin embargo buena parte del estudio de los términos generales no necesita de esta clave.

«*(Nota sobre la pág. 386; Segunda Impresión).* Lo que se dice en el texto de la pág. 386 está claramente equivocado. La observación que está haciendo Platón contra Parménides podría ser que hay que mencionar los nombres *incluso en el último análisis*, mientras que las demás cosas no. Platón bien puede estar sugiriendo que los eléatas suponían que era una verdad metafísica, alcanzada por «la vía del conocimiento», que «sólo el uno existe; todo lo demás son meros nombres». Pero decir esto es decir que los nombres figuran en la descripción última de la realidad, al lado de la unidad y la existencia.»

NOTAS CAPITULO 3

[1] ¿Y por que no de hecho? ¿Por qué Platón iba a hacer a Sócrates sostener esta práctica si no la seguía?

[2] Esto exige una enunciación mas precisa. Véase el estudio de la encarnación imperfecta más abajo, pags. 284-304.

[3] O de Sócrates.

[4] Cf. *Fedón* 100 d. «presencia, participación o lo que sea».

[5] No podemos aceptar como *logos* de lo justo una fórmula que represente como justos actos injustos o viceversa.

[6] *Metafísica* M 1078 b 30-2.

[7] Véase Vol. 1.

[8] Aristoteles usaba la expresión «el *Hipias*» principalmente para referirse al *Hipias Menor*.

[9] Veànse arriba pags. 130-136.

[10] Véanse arriba pags. 413-426.

[11] Arriba págs. 185 y sig., 249 y sig.

[12] ¿Y no consiste un fragmento de la matematica casi nada mas que en sus propios principios?

[13] *Timeo* 52 b; vease nota 43 del Capitulo 2.

[14] Estudiado arriba pags. 58-75.

[15] Para el estudio de esto vease arriba pag. 74. Véase *República* 479 a 3 para un caso muy claro del primer significado de la expresión.

[16] A esto podria haber contribuido, subliminalmente, la impresión de que hay que decir que la piedad es pia o que es impia.

[17] Véanse págs. 175-185 y también pags. 550-553 abajo.

[18] Excepto en el sentido en que «amar la belleza» significa amar los objetos bellos. Este sentido esta aqui fuera de lugar.

[19] Véanse arriba pags. 141 y sig.

[20] Cf. *Fedro* 250 b 1. Todo el pasaje *Fedro* 249-56 apoya esta interpretación del *Banquete*.

[21] Pág. 349.

[22] No es que yo le endorse esta interpretación a esta frase. Véase Vol. 1.

[23] Abajo pags. 359 y sig.

[24] Véanse arriba pags. 89 y sig.

[25] Véanse pags. 59-60.

[26] Véanse *Hipias Mayor* 287 e. Hipias en realidad da el tipo —una muchacha bella— en vez del caso —Helena— al responder la pregunta de Sócrates. (Alude a la distinción «type/token», debida a Peirce. N. del T.)

[27] Debo esta observación al Dr. T. M. Parker.

[28] En Aristoteles hallamos (por ejemplo, *Et. Nic.* 1096 b 25) que las formas se aducían para explicar similaridades.

[29] El *Parménides*, desde luego, no pertenece al periodo de la teoria clásica, pero puede que se suponga que los argumentos de Sócrates la representan.

[30] *Metafísica*. 990 b.

[31] Véase el *Sofista* 244 (estudiado abajo pags. 383-386 para un caso donde *onoma* significa algo mas que «palabra».

[32] Véanse arriba pags. 58-75 para encontrar mi tratamiento de este pasaje.

[33] Véanse abajo pags. 348-352.

[34] Posteriormente éste era sin duda el caso. Por esta razón no he sacado mucho partido al hecho de que al joven Sócrates del *Parménides* se le haga preguntar «¿Hay una forma de X?» —pues Platón podía haber pecado de anacronismo al implicar que se pudiera suscitar tal pregunta en conexión con la concepción primitiva de las formas. No obstante, creo que se podrían obtener legítimamente buenos beneficios de este punto.
[35] Aristóteles, por si hay que tenerlo en cuenta, hace esta observación en el curso de una argumentación *contra* los platónicos en la Etica Nicomaquea, 1, 6.
[36] En otras palabras, a menos que mi interpretación de estos libros sea correcta (arriba págs. 75-105.
[37] *República* 546 (esp. a 2); cf. también 530 b, estudiado arriba, págs. 190-194.
[38] *Timeo* 53 b 5.
[39] *Teeteto* 176 a.
[40] *Político* 273 (esp. b 4).
[41] Abajo págs. 323-348 (esp. 345-346).
[42] Para una discusión de las interpretaciones posibles véase abajo pág. 299.
[43] Véanse arriba pags. 126-127.
[44] Como fue presentada arriba págs. 200-237.
[45] Véanse arriba págs. 75-105.
[46] Véanse abajo págs. 448-460.
[47] Este ejemplo está desarrollado a partir de *Hipias Mayor*. La palabra para «excelente» es *kalon* o «bello».
[48] Para un estudio de la «rememoración» véanse arriba páginas 136-148. Quizá sea significativo que el pasaje del *Fedón* que pronto examinaremos aparece en el curso de un argumento en favor de la «rememoración».
[49] No veo buenos indicios en favor de la creencia común de que Platón no era consciente de las peculiaridades de las propiedades relacionales; en efecto, en el *Fedón* me parece que sugiere lo contrario; véanse abajo págs. 309-311.
[50] Arriba págs. 185-186.
[51] Véanse arriba págs. 58-75.
[52] Este ejemplo no es *del todo* anacrónico; véase *Timeo* 62-3.
[53] Como dice Sócrates en el Libro 7, resolvemos la contradición acudiendo al *logismos* o pensamiento, dando con ello un paso hacia *to on* (*República* 524 b).
[54] Arriba pág. 74.
[55] Esta es una suposición *per impossibile*, pues el argumento muestra que en la situación descrita nadie usaría nunca el predicado, y por tanto no existiría la palabra.
[56] Desde luego hay una igualdad de apariencia, pero no es cuestión de qué apariencia tienen las apariencias.
[57] O, mejor, «mientras que la *naturaleza común* de las cosas iguales, de algún modo, no lo es.
[58] Algunos MSS. dicen *tote men... tote de;* esto significaría «en un momento... en otro momento».
[59] Abajo págs. 309-317.
[60] Por no ser una instancia de nada excepto la tres-idad y las propiedades que entraña la tres-idad (por ejemplo, la imparidad).
[61] *Filebo* 25 a 7 da un paralelo bastante próximo; aquí tenemos la expresión «lo igual y la igualdad» y parece tratarse claramente de un caso de repetición. Por lo que se tales expresiones en plural sólo aparecen con términos relacionales tales como «iguales».
[62] Timeo habla de imágenes, no de imágenes de espejo en particular. Pero parece natural entender que quiere decir imágenes especulares —véase, por ejemplo, el uso de «en» en este pasaje 52 c 4.
[63] Como antes observamos se puede argumentar que en este diálogo se intenta presentar a Sócrates como pregonero de la teoría clásica.
[64] Arriba págs. 83-88.
[65] Abajo págs. 433-436.
[66] Arriba, págs. 302-304.
[67] Si suponemos que siempre que Platón usa expresiones sustantivas supone que se refieren a una sustancia, entonces, desde luego, podemos encontrar innumerables ejemplos para apoyar la opinión de que estaba «engañado por la lógica de las expresiones sustantivas». Pero igual podemos aplicarle esta maniobra a cualquier otro autor.

[68] Arriba,—págs. 301-302.
[69] En el *Hipias Mayor* (294 b 2) se llama más-grande-que-idad *(to jiperejon)* a aquello por lo cual las cosas grandes son grandes.
[70] No aclara, y probablemente nunca se preguntó, si entendía por «fuego» el material ardiente o el elemento cuasiquímico designado por ese nombre.
[71] Es decir, en este caso, imparidad. A la dificultad de este pasaje se añade que «lo impar» se usa para la imparidad y para los números impares en cuanto clase (y lo mismo ocurre con el resto de las expresiones).
[72] Usando la construcción contrafáctica; es decir, se implica que el fuego en realidad se extingue y destruye.
[73] Aunque hay un lugar (105 c 6) donde el nombre análogo *monas* no puede significar unidad, puesto que no es la unidad lo que hace a los números impares, sino una unidad impar.
[74] Véase Vol. 1. La cuestión es que un agente, al ser un individuo, puede perder sus propiedades —un perfume puede perder su olor—. Por lo tanto no hay ninguna razón para que un alma, si se concibe como un agente animador, no pierda las propiedades que le permiten animar.
[75] Por el contrario supongo que el elemento no se puede extinguir. El efecto de un cubo de agua podría ser fragmentar las pirámides de Timeo en sus triángulos componentes.
[76] Recuérdese de nuevo el comentario del propio Platón en *Timeo* 52 b 4-5 sobre nuestra propensión a creer que todo lo que existe debe ocupar un espacio.
[77] Vol 1, Capítulo 7.
[78] Y que los artífices ordinarios contemplan.
[79] Arriba págs. 18-19, 34-39.
[80] Pues no parece tener objeto decir que un predicado no puede ser idéntico a otro. No en mayor medida puedo yo ser idéntico a usted.
[81] Cf. *Sofista* 256 b 1.
[82] Se podría decir que la justicia, la belleza y la bondad no son «totalmente abstractos». Pero la *República* nos ha enseñado que, si realmente los entendemos, veremos que lo son.
[83] Véase Cornford, *Plato and Parmenides*.
[84] Esto es, parmenídea.
[85] Literalmente «que una cosa dada existe». Pero pienso que la «cosa» puede ser un hecho.
[86] Indudablemente también si Platón se estuviera retractando no pondría la herejía retractada en la boca del *joven e inexperto* Sócrates. Es más plausible que la pusiera en boca de un socrático vehemente (cf., Nicias en el *Laques*) y haría que Sócrates la devastara con sus pullas.
[87] Podría suceder que esto se nos ocurriera al considerar los pasajes que parecen apoyar la doctrina de la encarnación imperfecta. Pienso que no es ésta la clave para interpretar estos pasajes, pero puede haber ayudado a hacer parecer plausibles las cosas que se dicen en ellos.
[88] Se dice a veces que la creencia en las formas se apoya precisamente en esta clase de razonamiento. Yo le recordaría al lector que no suscribo esta opinión. Esta línea de razonamiento es responsable, a mi modo de ver, no de la creencia en las formas sino de las desviaciones en que se ha deslizado a veces esa creencia.
[89] A veces no está claro *filosóficamente* de que está hablando Platón, pero esto sucede, me parece, cuando Platón mismo no ha distinguido claramente dos cuestiones fáciles de confundir.
[90] ¿Es ésta también la enseñanza del «sueño de Sócrates» del *Teeteto*? Para un estudio de esto véanse arriba págs. 117-120.
[91] En parte debido a un argumento del *Sofista;* véanse abajo págs. 383-385.
[92] Cornford (*Plato and Parmenides*) mantiene con gran pericia la tesis de que todos los

argumentos de Platón tienen al menos pinta de válidos. Pero a veces incluso Cornford tiene que expresar dudas (véanse, por ejemplo, sus comentarios sobre 145 c 7 y sig.)

[93] Esta observación se hace en 165 a-b. Después veremos (pags. 436 y sig.) que es —acertadamente— importante para la teoría del número de Platón.

[94] ¿Cómo lo muestra esto? No mostrando que las propiedades no son autopredicables (lo cual además no es universalmente verdadero; por ejemplo, la definibilidad quizá sea definible). No se muestra que no podamos decir que la unidad es una. Lo que se muestra es que no podemos decir que la unidad (lo que sea) es *unitaria*. En realidad no hay nada (ni siquiera la propiedad unidad) que es mera y simplemente uno, y que sea tal que sea falso decir que es cualquier otra cosa.

[95] De paso se puede mostrar lo mismo a la inversa para el caso de la existencia, la autoidentidad, etc. Pues se puede inferir que nada existe *puramente*, puesto que todo lo existente es también uno, autoidéntico, etc.

[96] Arriba págs. 294-301.

[97] Cf. *Fedón* 100 c 4 «si algo es bello además de la belleza misma» donde el «si» sugiere dudas acerca de lo adecuado de decir que alguna otra cosa es bella (pág. 287 arriba).

[98] Hay un caso *aparente* igualmente bueno de encarnación imperfecta bastante después de que el *Parménides* haya destruido esta supuesta base en la *Carta Séptima* 343 a 5; cf. también *Filebo* 62 a. Lo responsable de los casos aparentes de esta doctrina sobrevivió al *Parménides*.

[99] Título que recuerda el enunciado de Sócrates de que las formas o los tipos no se pueden «mezclar o divorciar».

[100] Como veremos parece que Platón confundió estas dos cuestiones y trato la relación propiedad/instancia como un caso especial de la relación género/especie. Véanse págs. 361-362 abajo, también pag. 294 arriba.

[101] Sin duda actuó subconscientemente el recuerdo del famoso artículo del profesor Ryle (*Mind* de 1939).

[102] En el sentido en que, por ejemplo, la igualdad se «reconoce» como una relación inteligible.

[103] Desde luego también hay una continuidad de contenido, pues lo que es verdad de los universales que son formas es verdad de las formas.

[104] Como en «belleza de forma» y como en «otra forma de bizcocho borracho» —apariencia externa, estructura, tipo: todo esto acoge el sentido del término *eidos*.

[105] *Plato's Early Dialectic* (La Dialéctica Primitiva de Platón), pag. 70. No estoy del todo de acuerdo con ésta.

[106] Ya hemos examinado anteriormente (Vol. 1) por qué el amor es un tipo de locura. Más o menos es porque la actitud del amante no es mercenaria, y es por esto también por lo que el amor es valioso.

[107] Los números irán prefijados a los parrafos de resumen, las letras a los parrafos de comentario.

[108] El texto MS da tres problemas (15 b 1 y sig.), pero acepto la sugerencia de que tendríamos que leer πρῶτον (ὁ μεν), por μιαν, poner una coma después de ταυτην en b 4. De lo contrario los dos primeros problemas son el mismo.

[109] Abajo págs. 361-362. El argumento es esencialmente, como en el parrafo A anterior, que Platón aquí está hablando al nivel de los universales.

[110] Cf. abajo nota 113 y págs. 414-416.

[111] Así, por ejemplo, no sería razonable que un hombre tratara como inocente el placer de las cosquillas pero adoptara una actitud diferente hacia frotarse los ojos, a menos que encontrara un aspecto relevante en el cual hubiera que dividir la clase de actividades cuya calidad de placenteras consiste en calmar una perturbación corporal, de manera que una de estas actividades cayera de un lado de la división y la otra en el otro.

[112] Indudablemente esta implícita la noción, que se encuentra en la *República*, de que la misma forma puede estar encarnada en las entidades matemáticas o en la conducta humana; véase arriba págs. 84 y sig.

[113] Encuentro por completo inverosímil la idea de que *apeiron* significa «lo indefinido» en el sentido de la «materia» aristotélica o del «algo, no sé qué» de Locke. Si Sócrates quería

decir algo de este tipo, el uso reiterado del sentido matemático de la palabra en 16 d, e, no pudo hacer sino desviar la atención del lector en la dirección equivocada. Tiene que significar «lo innumerable».

[114] Pues Sócrates dice que han reunido el *apeiron* pero no han logrado reunir el *peras*. Puesto que ha ofrecido especímenes para ilustrar el ámbito de *apeiron* y ha enunciado la naturaleza común de los casos de *peras*, parece que «reunir» se tendría que referir a la primera actividad, no a la segunda.

[115] En un sentido toda reunión es una división. Reunir la locura es separarla de todo lo demás. Pero el *Fedro* parece usar «división» para significar «*sub*división» o la disgregación de un tipo en sus subtipos.

[116] La postura de Céfalo en la *República*. Sin duda se encontraría perplejo en *nuevas* situaciones, pero sólo en éstas.

[117] Pero no *sólo* con palabras. Véase nuestro estudio de la Carta *Séptima* sobre «conocer lo que es cada cosa», arriba págs. 123-127.

[118] Véase nota 114.

[119] Después de acusar a los que creen que todas las cosas se pueden medir de confundir cosas disímiles y de hacer distinciones casuales, el Extranjero esboza la siguiente aproximación dialéctica. «Luego de detectar algo común a las numerosas cosas, hay que persistir hasta encontrar todas las diferencias que dividen el territorio en tipos, y de igual manera cuando ve desemejanza entre grupos no habría que abandonar hasta que todo lo semejante no esté rodeado y vallado con la esencia de un tipo». (*Político* 285 a 7-b 6). Esta es una sentencia oscura, pero «vallar con la esencia de un tipo» se tiene que referir a discernir la naturaleza común de un grupo de cosas disimilares. El *Político* también habla de «sellar una *idea* sobre» el gobierno (258 c 5).

[120] Como Sócrates en el *Filebo;* arriba pág. 359.

[121] Esta ambigüedad es el origen de la doctrina de Aristóteles sobre el medio. «El medio» es aquello mas agresivo que lo cual es el hombre demasiado agresivo.

[122] «La medida es *siempre* la comparación de una cosa con otra», «La locura es *siempre* deplorable», «El placer *siempre* vale la pena de ser buscado».

[123] Véanse págs. 554-558, 166-168.

[124] La posición «conservadora» es que el *Cratilo* es un diálogo de primera época. Sin embargo alguien argumentaría que la aparición en él de este tema implica una fecha bastante posterior.

[125] Véanse abajo págs. 471-482.

[126] Arriba págs. 117-120. La referencia es *Teeteto* 201-2.

[127] En realidad no dice que el uso de un *paradeigma* sea alternativo o superior al uso de una definición dicotómica; pero esa es la impresión que se saca.

[128] Véase, por ejemplo, *Plato's Theory of Ideas*, de Ross, págs. 143-5.

[129] Se le ofrecen a Menón como esquemas del tipo de definición que desea Sócrates. No pretende que sean perfectas; de hecho implica quiza (75 c1) que la primera no es más que «adecuada»

[130] Algunos lectores querrán alegar que es incorrecto tratar la unidad, la existencia, etc., como propiedades; desearán negar la existencia de mi clase de «propiedades no limitativas». Sin duda esto es correcto, pero probablemente sería antiplatónico (eso es algo que tenemos que considerar), y ciertamente es rebuscado hablar siempre del «adjetivo 'uno'» en vez de la unidad»

[131] Cuando sea conveniente uniré mediante guión «no» y «es». Esto no tiene un significado especial. También haré un uso anómalo de «es», cuando sería correcto decir «existe», para conservar la ambigüedad del griego.

[132] Esto parece una reaparición del significado de *to jen*, del cual pensábamos que se había librado el *Parménides*. Una posible respuesta a esto (como implica el *Parménides*) es que la postura de Parménides dependía de algo del tipo del significado nombrado —Parménides habla de «mi hipótesis» de que lo uno es uno— y que el Extranjero esta argumentando contra Parménides en los términos de éste.

133 Para este uso de «unitario» véase págs. 333-334. Para la noción de «significado nombrado» véanse págs. 331-332.

134 También, desde luego, lo haría la creencia de que lo que es uno es unitario. Pero esta creencia misma podría depender, un poco, de la tesis de que la existencia es unidad. Si aceptamos la inversa de la postura de Platón de que el no ser es diversidad (o sea, que la diversidad es no ser) llegaremos a pensar que lo que es no puede ser diverso, y que por tanto la única realidad es unitaria, y también que existir es no ser diverso; y así que «lo uno es unitario» y «el ser es uno».

135 Esto podría parecer en conflicto con mi interpretación del Sueño de Sócrates (arriba, págs. 117-120), pero no lo está. La cuestión no es que «P existe» sólo menciona una entidad (a saber, P), sino que este *logos* puede ser un *logos* de un elemento, porque versa sobre P (y no sobre P y la existencia); y P puede ser elemental.

136 Su situación nos recuerda de paso la esbozada en el *Timeo* 52 b.

137 Pero se podría sugerir que «ser» no significa lo mismo que «ser activo *o* inactivo».

138 El *Teeteto* ha mostrado, desde luego, que un proceso de cambio puede ser constante, véanse arriba págs. 18-19. Pienso que fue el Sr. Gosling quien llamó mi atención sobre la ambigüedad de «actividad».

139 Estas son situaciones diferentes; pues ciertas combinaciones de letras (por ejemplo, *d r m*) son sencillamente imposibles, mientras que ninguna combinación de notas es más que desagradable. Sea bienvenida esta asimilación de las dos situaciones por Platón, pues encaja bien con mi afirmación (véanse por ejemplo págs. 171-172) de que pensaba que la imposibilidad lógica es el caso límite de ofensa a la razón.

140 Incidentalmente, en castellano decimos «A es *lo mismo* que B, pero no «C es *lo diferente* de B».

141 Un enunciado de propiedad ha de ser cualquier enunciado cuyo término sujeto designe una propiedad. Cuando tenemos un enunciado de propiedad tal que en el sentido en que lo entiende el hablante no corresponde a él del modo brevemente indicado un enunciado de inclusión de clase, tenemos lo que llamé un enunciado de propiedad *puro*. Así «Lo S participa en lo P» es desde luego un enunciado de propiedad, y también un enunciado de propiedad puro si sólo se pretende decir que la S-idad es P, y no se pretende decir también que las cosas S se cuentan entre las cosas P.

143 Esto se puede mostrar por 256 a 11-b 4. Aquí leemos que la actividad no es lo mismo (léase, no es la automismidad) *porque participa en la diferencia de la automismidad*. Aquí se podría pensar que la cláusula en cursiva es un enunciado de inclusión de clase que da una razón de por qué la actividad no es la automismidad. Pero esto no sirve; pues si es de inclusión de clase sólo puede decir que las cosas activas están entre las cosas que son diferentes de la automismidad, y esto no razón para negar que la actividad sea autoidéntica. Pues las cosas activas también están entre las cosas que son diferentes de la actividad. Por lo tanto, la cláusula en cursiva tiene que ser una reformulación de la «La actividad no es lo mismo», esto es, una negación de identidad.

144 Se discute en torno a la traducción de esta oración, pero no tiene esto por qué infectar el sentido de las palabras citadas. La cuestión es si el primer τῶν ὄντων está gobernado por ἄλλο o por γένους.

144 Véanse arriba págs. 369-370.

145 Cuando el dialécto hace una *división* la hace por haber detectado una *diferencia*.

146 «Mucho», «suficiente»; véase *Filebo* 30 c 4, estudiado abajo pág. 424.

147 Véanse abajo págs. 413-430. También se pide al lector que recuerde lo que se dijo sobre la mismidad y la diferencia en el tratamiento del alma del mundo en el *Timeo* (véanse arriba págs. 203 y sig.).

148 El título de estas personas parece ser uno de los pocos lugares donde se usa *eidos* casi como un término técnico para «forma».

149 La expresión para «autoconsistencia» es «el acuerdo en las mismas cosas y del mismo modo y respecto a la misma cosa». En realidad el entendimiento (*nous*) tiene que proceder de acuerdo con los mismos principios, y por consiguiente la naturaleza de la inteligencia tiene que ser inmutable; y sus objetos tienen que ser autoidénticos, y por consiguiente tienen que permanecer.

150 Arriba págs. 238-239.

151 El plural de Platón es *peras ejonta* («cosas que tienen *peras*»). Uso *perata* por simplicidad.

152 Este uso de «material» pretende ser más o menos aristotélico.

153 Realmente usa la palabra *apeiria*, el nombre abstracto. No creo que esto sea significativo.

154 También se le llama *genesis eis ousiam* («proceso que lleva a una condición estable») o mas precisamente *gegenēmenē ousia* («una condición estable generada»).

155 Sócrates parece hablar de «ser *peras*» y de «tener *peras*» indiferentemente. Supongo que aquello que *tiene peras* es *un peras*.

156 O (con la misma ambigüedad) «demasiado y demasiado poco».

157 Me he referido a este pasaje al estudiar la reunión arriba pág. 363.

158 Las fracciones se consideraban razones.

159 En 24 d 4 se dice que la clase de *peras* «no tiene muchos miembros». Esto tiene que significar «no demasiados», porque ya se ha dicho que *peras* es «uno y muchos». Incluso así esta observación es inadecuada en el contexto, y pienso (siguiendo a muchos estudiosos) que habría que corregir el texto.

160 Al decir esto Sócrates va más allá de lo que Protarco ha concedido. Protarco ha admitido que para la felicidad es necesaria cierta actividad intelectual, y Sócrates le está endilgando subrepticiamente la suposición de que esto entraña una vida *ordenada*.

161 Véase arriba pág. 329.

162 Hemos traducido *nous* y *epistēmē* como si Aristóteles estuviera usando las palabras en su propio sentido. Pero Platón pudo haberlas usado en el mismo sentido. Hemos visto usar *epistēmē* para algo que no era de primer orden en la *Carta Séptima* (Véanse abajo págs. 123-127).

163 En este pasaje (*Metafísica* 987 b 18-22) Aristóteles habla de «lo grande y lo pequeño» como si fueran dos cosas. Sin embargo Ross ha argumentado convincentemente que esto es un error; Platón no usó dos elementos materiales, grandeza y pequeñez, sino uno, grandeza-y-pequeñez. Doy esto por establecido.

164 O su discípulo, si se tiene la impresión de que Platón no escribió la obra.

165 No se usa el nombre, pero el género de alguno de los adjetivos del pasaje muestra que hay que darlo por entendido.

166 *República* 526 a, *Filebo* 56 d-e en particular.

167 *República, loc, cit.*

168 Es verdad que Aristóteles critica a Platón (*Metafísica* M) por tratar los números como entidades autosubsistentes o sustancias. Pero éste es un caso especial del general lamento de Aristóteles de que Platón trataba todas las propiedades como sustancias.

169 Esto no está en conflicto con el *Parménides*. Lo que es unitario en este sentido no es lo no complejo en el sentido en que el *Parménides* (y el *Sofista*) demuestran que no puede haber nada no complejo.

170 Véase arriba pág. 342.

171 Esto se refiere al uso primario de Aristóteles de estos términos (esto es, aquel de acuerdo con el cual la madera es la materia de la mesa). Aristóteles mismo los usa también en un nivel lógico superior.

172 Los dos extremos serían creados, por así decir, a partir de las dos direcciones que constituyen la dimensión por la selección en ella de un segmento definido.

173 Tratando la unidad como el caso límite de la complejidad.

175 Aristóteles nos dice que Platón sólo «generó» los números hasta el 10. Sin embargo se está generalmente de acuerdo en que la única verdad que puede subyacer a esto es que Platón no se preocupó de mostrar cómo podría «generar» su método los números que excedieran a la primera decena. Por lo tanto no hay que dar demasiado peso a ese enunciado.

175 *Adv. Math.* 258, citado por Ross, *op. cit., pág. 216.*

176 Véase Capítulo 1, págs. 83-86.

Capitulo 4

LOGICA Y LENGUAJE

1. LÓGICA FORMAL Y LÓGICA INFORMAL

A veces se ha discutido en favor de Platón (con cierta ignorancia) la doctrina establecida de que Aristóteles inventó la lógica formal; pero la verdad es que no hay indicios en los escritos de Platón de que se le ocurriera alguna vez la noción de lógica formal, y no hizo ninguna contribución a ella. El lógico formal investiga la fuerza de ciertas palabras (las llamadas constantes lógicas, como *todos, alguno, un, ningún, no, sí... entonces, y, o*) y muestra la fuerza de cada una de estas palabras en términos de las demás construyendo modelos de enunciados y diciendo cómo se relacionan. Así, dice que «Todos los S son P» implica «Algún S es P» y es incompatible con «Este S no es P», etcétera. La idea de hacer esto se le ocurrió por vez primera a Aristóteles (aunque probablemente no lo hubiera descrito en los términos que yo he usado). No parece habérsele ocurrido a Platón.

Entre los contemporáneos de Sócrates y también probablemente entre los de Platón hubo quienes explotaron la práctica de la argumentación de tal manera que le trajeron el descrédito. El hombre común, evidentemente, corría el peligro de llegar a pensar que la argumentación no puede probar nada. Para que el razonamiento lógico no se desacreditara era necesario que alguien mostrara que sólo se puede probar que lo negro es blanco mediante un razonamiento inválido. Es evidente que Platón creía en el razonamiento lógico y también que se puede hacer bien o mal. Sin embargo, no me resulta claro que además se emancipara del punto de vista según el cual la demostración es un tipo de persuasión (aunque desde luego es verdad que a veces, —por ejemplo, *Timeo* 51 e— distingue demostrar de persuadir). Sospecho que mantuvo en cierta medida la opinión de que la defensa ideal contra las sugerencias de un razonamiento inválido es estar atento a las realidades que se están discutiendo más bien que a las palabras o conceptos que se usan al discutirlas. Sin embargo, es evidente que se daba cuenta del hecho de que algunos casos de razonamiento falaz dependen de la no observación de las peculiaridades lógicas de los conceptos que empleamos –aunque

podría haber descrito esto como un no percatarse de los rasgos peculiares de las entidades que mencionamos en nuestras discusiones.

Hay en los diálogos un buen número de lugares donde se señalan o apuntan los rasgos provocadores de falacias de ciertos conceptos (o entidades). Sin embargo, no hay nada que se pueda considerar como los comienzos de una clasificación sistemática de los orígenes de las falacias, y muy poco que tenga que ver con las falacias que surgen del uso erróneo de las constantes lógicas. En la medida en que el interés de Platón por lo que ahora llamamos lógica era prevenirnos de las trampas en que podemos caer, tenía mucha razón en dedicar relativamente poca atención a las constantes lógicas. Las falacias no dependen frecuentemente de no usar con corrección tales nociones. Una falacia común que sí se encuentra en este caso es la de inferior «Todos los P son S» de «Todos los S son P», y Platón de hecho nos previene contra ella en el *Protágoras* (350 c 6 y ss.). Pero nuestros razonamientos falaces dependen con muy poca frecuencia de utilizar erróneamente las constantes lógicas, y con mucha más frecuencia de cosas como la simple ambigüedad, o la suposición de que si dos nociones se comportan parte del tiempo de la misma manera, se comportarán igual el resto del tiempo. Así, por tomar un ejemplo de ambigüedad que se expone en el *Eutidemo* (276-8), *manzanein* en griego significa «aprender» y «entender», y esto se puede usar para mostrar que es imposible aprender nada; pues sólo podemos *manzanein* (entender) lo que entendemos, pero sólo podemos *manzanein* (aprender) lo que no entendemos. O, por tomar un ejemplo de la suposición de que las nociones similares tienen que tener idéntico comportamiento, «valiente» y «numeroso» son ambos predicados, sin embargo, si los griegos son valientes podemos decir que este griego es valiente, mientras que si los griegos son numerosos no se puede suponer que este griego sea numeroso (cf. *Hipias Mayor* 301-2, donde se hace aproximadamente esta observación).

En los diálogos hay numerosos ejemplos de detección de ambigüedades y de fuentes similares de falacias. El *Eutidemo* contiene varios, algunos de los cuales dependen de términos técnicos como *parusia* («presencia», un nombre de la relación de un universal con sus particulares), y otros de términos ordinarios como *manzanein,* y otros de peculiaridades de la sintaxis griega[1]. El *Lisis* dice muchas cosas sobre la ambigüedad de una noción particular, a saber, *filos,* palabra que puede significar «amigo de», «aficionado a» y «querido por», aunque no ofrece el mensaje explicando la ambigüedad, sino complicando en ella al lector. También hay lugares donde se indican o al menos se apuntan las características de tipos particulares de nociones, aunque en ningún sitio haya un tratamiento sistemático de tales temas. Está la distinción citada anteriormente del *Hipias Mayor;* en el *Cármides* (167-9) se traza una distinción entre las relaciones reflexivas y las irreflexivas, aunque desde luego no con estas palabras; en el *Teeteto* (154-5) Sócrates centra su

atención en aquellas propiedades *(como ser más grande que B)* que puede adquirir un sujeto sin sufrir cambio. El *Parménides* contiene gran cantidad de argumentos cuyo principal propósito es, quizá, llamar la atención sobre las peculiaridades lógicas de ciertos conceptos. (Véase por ejemplo *Parménides* 152 a, donde se explota lo escurridizo de adjetivos comparativos como «más viejo» y «más joven» para producir la conclusión que lo que se hace más viejo ha de estar haciéndose más joven).

Me parece que si se hiciera una colección de todos los lugares donde Platón hace contribuciones como éstas a lo que a veces se ha llamado lógica informal el montón sería impresionante; y no hacer tal colección de algún modo tiene que distorsionar la imagen global de la actividad filosófica de Platón. Sin embargo, no pretendo hacerla, y se pide al lector que en consecuencia corrija la imagen.

II. EL LENGUAJE EN EL *CRATILO*

En el *Cratilo* Platón está en buena parte, como aquel que dice, en su vena de Lewis Carroll. Se le pide a Sócrates que intervenga en una discusión entre Cratilo y Hermógenes. Hermógenes sostiene una visión convencionalista del lenguaje. El significado propio de una palabra es aquello para denominar lo cual se usa: tener significado es ser usado con consistencia. Cratilo discute esto, aunque la base sobre la cual lo discute no está muy clara. Sócrates parece favorecer una solución intermedia de acuerdo con la cual lo *estrictamente necesario* para la significación es el uso convencional, pero sin embargo ciertos sonidos son *naturalmente* apropiados para aportar ciertos significados, de manera que es *mejor* usar estos sonidos para tales significados. A esto añade la estipulación de que en un lenguaje bien hecho las relaciones entre los sonidos deben reflejar las relaciones existentes entre los tipos de cosas que significan. Así no se debería usar «pez gato» para referirse a los peces gato a menos que sean, como implica la expresión, de algún modo un tipo gatuno de peces.

Pero esta discusión se utiliza, a la manera de Carroll, como un cordón del cual colgar muchas alusiones someras a opiniones filosóficas. Así, la estipulación de que la estructura del lenguaje debe reflejar la estructura del mundo conduce a un examen (frívolamente llevado) de las derivaciones; pues se supone que las palabras complejas polisilábicas denominan entidades de naturaleza compleja «polisilábica». En este examen se detecta en los autores de lengua griega una chocante tendencia hacia la doctrina heracliteana del flujo. Y en alguna de las derivaciones particulares trata Sócrates (a menudo mediante *tours de force* toscos y reconocidos) de representar palabras particulares como enunciados condensados de posiciones filosóficas, a veces platónicas y a veces no. Así, en la palabra «Hades», por tomar un ejemplo platónico, se halla que muestra que

quienes la acuñaron creían que la vida en el más allá era un estado de purificación feliz, y no de terror.

De paso es interesante, en vista del hecho de que Aristóteles nos dice que fue Cratilo quién persuadió a Platón del heracliteanismo, que lo trate en este diálogo como un simple.

Los rasgos esenciales del diálogo son los siguientes.

La referencia a las palabras se hace continuamente de acuerdo con el uso común griego que las considera como nombres *(onomata)*, y la postura subyacente a este uso, que todas las palabras tienen significado por referirse a realidades, influye como poco hasta el punto de determinar el modo como se dicen las cosas; aunque como veremos Platón ya estaba empezando a ver que incluso aunque todas las palabras fueran nombres no siempre se *usan como* nombres.

Sócrates empieza con una antinomia. Hay proposiciones verdaderas y falsas y las proposiciones están compuestas por nombres. Una proposición verdadera «dice lo que es», una proposición falsa «dice lo que no es». Por lo tanto parece natural decir que, como una proposición verdadera representa, por medio de una cadena de nombres, algo que es el caso, en consecuencia cada uno de los nombres que contiene nombra verdaderamente un rasgo de la situación existente; y por tanto parece que habría nombres verdaderos (y falsos). (He desarrollado el argumento para ofrecer lo que me parece ser su objetivo. Sócrates dice simplemente que las partes de un enunciado verdadero deben ser a su vez verdaderas). Y sin embargo, como insiste Hermógenes, parecería razonable decir que si yo llamo consistentemente caballos a los hombres, entonces la palabra correcta para los hombres en mi lenguaje sería «caballos». Así, según esta opinión Humpty Dumpty* estaría en lo cierto y no habría nombres verdaderos.

Esto lleva a Sócrates a considerar la función del lenguaje. Empiezan por estar de acuerdo en que aunque un hombre sea ducho en palabras no por ello es ducho en hechos. La opinión de Protágoras de que «lo que le parece a un hombre es así para ese hombre» se refuta en la línea de la refutación del *Teeteto*[2]. Hay, pues, hechos ineluctables a los que se tienen que conformar los hablantes; y hay, similarmente, formas correctas y erróneas de hacer las cosas. Como hablar es una actividad habrá una forma correcta y otra incorrecta de hacerlo; y puesto que «nombrar» o acuñar palabras es una parte del hablar, lo mismo se le puede aplicar: habrá una forma correcta y otra errónea de hacerlo, y la forma correcta estará determinada por el objetivo de la actividad.

El objetivo de hacer lanzaderas es permitir hilar a las hilanderas. El objetivo de hacer palabras es capacitar a los hablantes para distinguir una cosa de otra. La existencia de la palabra «mesa», por ejemplo, me permite seleccionar las mesas y hacer enunciados acerca de ellas. Por consiguiente, las palabras o los nombres son una especie de herramientas, y su función es distinguir aquello de lo que se está hablando de lo que no. Un carpintero tiene que hacer una lanzadera teniendo presente su función («mirando la forma»); debe hacer el tipo de cosa apropiada naturalmente a la tarea que tiene que cumplir la lanzadera, y, más aún, el tipo particular de tarea que se exige a esa lanzadera (al parecer había tipos diferentes de lanzaderas para tipos diferentes de tareas). Hacer herramientas es en general cuestión de dar al material las propiedades que necesita para ejecutar la tarea que tiene que hacer, y es el usuario de la herramienta quien juzga si se ha hecho correctamente.

* Personaje de *A Través del Espejo* de Carroll. (N. T.)

Igualmente el que hace palabras debe fijarse en qué es un nombre y en particular tiene que saber configurar su material (es decir, los sonidos) como conjunto de nombres, cada uno de ellos adecuado naturalmente a la cosa de la cual es nombre. Los sonidos que use no importan (y se implica que serán diferentes en los diversos lenguajes) siempre que cada objeto reciba un nombre adecuado. (390 a). Puesto que la función general de las palabras es discriminar, y puesto que el discriminador por excelencia es el dialéctico, es el dialéctico o filósofo quien puede juzgar si un lenguaje está bien hecho.

Hay, pues, una analogía entre las lanzaderas y las palabras. Ambas son un tipo de herramienta y tienen una función general, y dentro de cada tipo hay subtipos que tienen funciones especiales dentro de la función general. En cada caso la forma que tome la herramienta dependerá de su función. La crítica evidente a esta analogía es que mientras que la función de una lanzadera determina su forma, la función de una palabra no lo hace. Una lanzadera (creo) se ha de mover hacia atrás y hacia delante entre un montón de hilos cruzados, y por lo tanto ha de tener cierta forma; mientras que una palabra simplemente tiene que distinguir, y por lo tanto puede ser cualquier sonido que nos guste siempre y cuando no se use el mismo sonido para dos palabras diferentes. En consecuencia la forma de las lanzaderas está determinada en cierta medida por su función general, mientras que la de las palabras no; *gato* y *felix* sirven igualmente bien para distinguir los gatos de las demás cosas.

Así que la analogía se aplica mal al nivel de la función general; ¿qué ocurre con las funciones especiales? Aquí se implica que igual que hay tipos especiales de lanzaderas, para tipos especiales de hilado, también hay tipos especiales de nombres para tipos especiales de distinciones. A primera vista esto parece expresar una doctrina importante y verdadera. Si llamamos «nombrar» a la relación de cualquier palabra con la realidad, entonces hay que decir que dentro de esta relación general hay muchas relaciones especiales, y por lo tanto muchas maneras de nombrar. Un nombre ordinario tal como «gato» corresponde a una clase especial de objetos, tales que cuando se pregunta de cada uno de ellos «¿Qué es?» la respuesta es «gato». A un adjetivo ordinario como «gris» le corres-

ponde una clase de objetos, tales que cuando se pregunta de ellos «¿*Cómo* es?» la respuesta es «gris». Un nombre abstracto como «gato-idad» o «gris-idad» no significa lo mismo que el correspondiente nombre o adjetivo ordinario; y sin embargo, en la medida en que hay una clase de objetos correspondientes a «gato-idad», esa clase de objetos es la misma que la correspondiente a «gato». El nombre abstracto no es el nombre de una cosa o clase de cosas especial: hace relación a las mismas cosas que el nombre o adjetivo correspondiente, pero se usa cuando queremos hablar de ellas de una manera diferente. Hay, pues, relaciones diferentes entre las palabras y la realidad (las tres ilustradas por «gato», «gris» y «gato-idad» y muchas otras) y por lo tanto tipos diferentes de nombres. Y se podría decir fácilmente que estas funciones especiales diferentes afectan o deberían afectar a la forma de las palabras. Así, sería posible decir al primer golpe de vista si un sonido dado se usa como adjetivo, nombre o nombre abstracto, u otra cosa; y en un lenguaje con flexiones como el griego esto, en conjunto, es en gran medida posible.

De momento todo va bien. Es una doctrina saludable y parece seguirse de la analogía entre tipos de lanzaderas y tipos de palabras si le sacamos el jugo. Pero dudo de que sea plausible decir que Platón pretendía sostenerla. Por el modo como se desarrolla el diálogo es mucho más verosímil que estuviera pensando en otra cosa. La idea conductora parece ser que las cosas se relacionan entre sí, y que los nombres deben reflejar estas relaciones. Así, por ejemplo, los leones y las leonas son similares aunque no idénticos, y en cualquier lenguaje debería haber un sonido que singularizara la clase de los leones de ambos sexos, y también unos sonidos que singularizaran a los leones macho y a los leones hembra; y la relación de los sonidos debería indicar la relación entre las cosas que «nombran». Si esto ilustra el tipo de idea que tenía Platón, tendremos que decir que la analogía es confundente: pues nombrar a los leones y nombrar a los tigres no son dos maneras diferentes de nombrar, sino simplemente nombrar cosas distintas; y de la naturaleza de lo nombrado no se sigue nada relativo a la forma del nombre salvo la regla general de que los nombres de cosas diferentes tienen que ser diferentes[3]. La función del dialéctico como juez del lenguaje será simplemente decidir si el espectro adjudicado a un sonido dado confunde cosas disímiles. Tendremos que dejar a Aristóteles el honor de haber distinguido diferentes «tipos de nombres» —por ejemplo, el uso sustantivo y el uso adjetivo de los sonidos.

En todo caso no se hace que Sócrates exprima la analogía. Se ha establecido que nombrar tiene una función –discriminar– y que hay funciones especiales dentro de la función general, y por lo tanto acuñar palabras es una empresa de habilidad; un nombre sólo se ha dado correctamente si quien lo ha dado ha «contemplado lo que es el nombre natural de cada cosa, y ha conseguido expresar su forma en letras y sílabas» (390 a). *W* es el nombre correcto de algo sólo si *W* es naturalmente apropiado para ser el sonido de esa cosa. Esto establece que hay lo que se puede llamar «correción de los nombres», pero no en qué consiste, y vuelven a la lengua griega para buscar indicios relativos a esta última cuestión.

No seguiremos los detalles de esta investigación, pero observaremos que se supone desde el principio que la correción de los nombres depende de las relaciones mutuas entre las palabras, y no de la relación de una palabra aislada con lo que significa. Quiero decir lo siguiente. Se podría sostener que cuando una palabra es la palabra correcta para algo su corrección depende de cierta clase de afinidad natural entre la cosa y la palabra –por ejemplo, entre «caballo» y los caballos–. Esto haría que la corrección fuese una relación sonido-cosa, como la llamaremos. Por el contrario, y desde luego mucho más razonablemente, se podría sostener que ninguna palabra puede ser considerada correcta o incorrecta por sí misma, sino sólo por su relación con las demás palabras. Así, si en un una familia nace el sexto niño, los padres le pueden dar el nombre que quieran, excepto un nombre que ya pertenezca a alguno de los demás hijos. Tener dos Juanes en la familia frustraría el objeto que tiene dar nombres, que es distinguir. Similarmente sería incorrecto usar «caballo» para las vacas y los caballos aunque en el sonido «caballo» no haya nada que lo haga impropio de por sí para denominar a las vacas. Esto haría que la corrección o incorrección de los nombres sea una relación sonido-sonido (como la llamaremos). Al menos de momento Sócrates está examinando la corrección de los nombres en términos de sonido-sonido.

Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en sus meditaciones sobre los nombres de Héctor, el paladín de Troya y su hijo Astianax. Cada uno de estos nombres parece implicar que quien lo lleva es un protector de la ciudad; y esto es perfectamente apropiado. Pues si Astianax siguiera a su padre (como se podría esperar) también llegaría con el tiempo a ser el paladín de Troya y por tanto fue correcto darle un nombre que en cierto sentido es el mismo que el de su padre. Igual que los médicos camuflan el principio activo de sus medicamentos por medio de toda clase de aromas, el hacedor de palabras tiene libertad para buscar la eufonía y su construcción de los sonidos puede ser influida por muy distintas consideraciones siempre y cuando el producto final signifique lo que debe significar, en el sentido de que el significado combinado de sus componentes describa con precisión aquello para lo cual se usa, igual que «Héctor» y «Astianax» describen con precisión a cualquiera que sea o se pueda esperar que llegue a ser un paladín de su ciudad.

En esta línea conduce Sócrates, con ánimo frívolo, lo que supongo que es la primera discusión que se conserva de la derivación de las palabras. Desde luego tenía pocas cosas que decir sobre temas tales como los cambios de consonantes (cómo la *p* en griego se transforma a veces en *qu* en latín, etcétera) aunque reconoce la existencia de tales procesos en el desarrollo de los lenguajes; pero presta atención primordialmente

a la derivación en el sentido en que se puede decir que «petirrojo» se deriva de «pecho» y «rojo». Como antes dijimos se divierte encontrando moralejas filosóficas impresas en la derivación de las palabras.

Sin embargo, siempre que se habla de derivaciones se acaba al final en el tema de las raíces; y como vimos en el capítulo anterior Sócrates enuncia una teoría de acuerdo con la cual hay elementos de realidad y sonidos elementales que les corresponden, de manera que la corrección de los nombres consiste en la mayoría de los casos, en la correspondencia entre los elementos de un sonido complejo y los elementos de la realidad compleja para nombrar la cual se usa.

La teoría se enuncia en los siguientes términos (421-6). Han estado investigando el significado de nombres (la palabra para referirse a «significado» es *rêma* o lo que dice la palabra), y tal búsqueda no puede proseguir indefinidamente. Una palabra compuesta cuyas partes sean a su vez nombres (por ejemplo, «petirrojo» o «quebrantahuesos») puede implicar una teoría acerca de los objetos que se usa para nombrar. Pero si uno sigue preguntando qué teoría implica una palabra cuyas partes no son a su vez palabras (por ejemplo, «pecho» o «hueso»), o tiene que decir que tal palabra no implica ninguna teoría referente a la naturaleza de las cosas que nombra, o tiene que disolver la palabra en sus elementos (por ejemplo, el sonido «s» de «hueso» podría significar movimiento suave, de modo que «hueso» implicaría la teoría de que los huesos crecen lentamente). Pero en todo caso en algún momento hay que llegar a palabras o sonidos elementales cuyo uso no se puede explicar como el de «petirrojo» (esto es, donde la palabra implica una teoría obvia acerca de la naturaleza de sus referentes) sino de otra manera. Respecto a las características de esta otra manera dice Sócrates que si no poseyéramos un lenguaje tendríamos que indicar los objetos, o, en otras palabras, suplir la función del lenguaje, por medio de la gesticulación imitativa; entonces parece natural suponer que las partes elementales del discurso son gestos imitativos realizados con la voz. A esto añade Sócrates la observación de que lo que imitamos en el lenguaje es la esencia (*ousia*) y no las propiedades sensibles evidentes de las cosas; cuando hablamos de toros no mugimos. Tampoco (parece implicar) indicaría este tipo de imitación «lo que es cada cosa», incluso aunque lograra comunicar la referencia del caso. La imitación ideal reproduciría en el sonido cada uno de los factores que hacen ser lo que es al objeto referido, de manera que en un lenguaje que constara de imitaciones ideales podríamos, por inspección de una palabra, decir la naturaleza de los objetos a los que se refiere —quizá no su apariencia, sonido u olor, pero sí su constitución esencial, de la que sin duda de algún modo dependen sus propiedades sensibles. (423-4. En 423 e Sócrates parece confundir imitar la *ousia* de las formas, tales como lo que es tener color, con imitar la *ousia* de las cosas que poseen, *inter alia*, color. En todo caso pasa a hablar de imitar, como hacen los pintores, los colores de las cosas, a imitar la *ousia* del color. Imitar la *ousia* de las cosas

cuyas apariencias imitan los pintores —los toros, por ejemplo— parece ser un estadio intermedio de la tarea).

Así pues, para construir un lenguaje ideal (Sócrates habla por el momento como si el griego lo fuera) hay que hacer las cosas siguientes: a) disolver los sonidos en sus elementos o letras, clasificándolos en sus tipos; b) descubrir si hay elementos en la realidad y, caso de haberlos, clasificarlos también; finalmente, c) reunir las letras en sílabas, las sílabas en palabras y las palabras en enunciados (que consisten en *onomata* y *rêmata* o nombres y cosas dichas) de modo que un enunciado completo sea un retrato del hecho que comunica. (424-5).

(Es interesante observar que Sócrates habla como si un enunciado fuera meramente una representación más compleja que una palabra; «pez» representa o debería representar la esencia de los peces, «pecespada» la esencia del pecespada, y «Hoy hay pecespada para comer» representa, se supone, de manera similar los preparativos que están teniendo lugar en la cocina. La idea de que los enunciados son palabras complejas muy largas subyace a la opinión de que no puede haber proposiciones falsas con significado; pues una proposición falsa tendría que representar lo que no es o, en otras palabras, nada, y sería por tanto significativa.)

Sócrates admite que esta teoría de la imitación ideal es muy extraña, pero sostiene que está implicada por la noción de que hay una corrección de los nombres —de que la relación de las palabras con las cosas no es puramente convencional (425 d)—. Lo que pretende hacer es mostrar que incluso aunque el origen del lenguaje haya que explicarlo en términos de la afinidad o «semejanza» naturales que se dan entre los sonidos y los constituyentes básicos de la realidad, de modo que las palabras fueron construidas a partir de sonidos que retratan lo que se consideraba como rasgos esenciales de sus referentes, incluso si esto es verdad, sigue en pie el hecho de que una palabra mal construida (de acuerdo con estos criterios) puede ser tan efectiva en el lenguaje como si estuviera bien construida. Se seguiría de esto que la afinidad o semejanza entre palabra y realidad no puede ser un rasgo necesario del lenguaje aunque pueda ser deseable. Así, la palabra griega *sklêros* que significa «duro» o «áspero» contiene la *l* que se supone que retrata la blandura; se puede decir que la palabra *debería* ser *skrêros*, pero no se puede negar que *sklêros*, aunque mal formada, la entiende todo el mundo. Puede que *sklêros* sea un mal nombre para la dureza, pero *es* su nombre.

Sin embargo, para fundamentar esto tiene que afrontar una objeción de Cratilo al efecto de que no puede haber nombres malos; puede haber nombres y sonidos que no sean nombres, y eso es todo. Sócrates trata esta posición como la opinión familiar de que no puede haber proposiciones falsas. Cratilo no es convencionalista; no está diciendo que cualquier nombre que se use generalmente es el nombre correcto y por eso no puede ser malo. Su posición es que si un nombre no retrata aquello

para lo cual se usa, igual que «Hermógenes» («vástago del dios de la buena suerte» no retrata a «Hermógenes»), entonces es el nombre de otra cosa; de manera que si alguien se dirige o presenta a Hermógenes como Hermógenes el hablante no se ha dirigido a él o lo ha presentado correcta o incorrectamente; simplemente ha hecho un ruido sin significado. Pues (pienso que se está implicando esto) el gesto, o lo que quiera que efectuara el acto de dirigirse a él o presentarlo, patentizaba que el sonido pretendía referirse a Hermógenes, mientras que el significado del sonido patentiza que no se puede referir a Hermógenes porque éste no es el descendiente del dios de la buena suerte. Por lo tanto hay que considerar el sonido como algo que no ha tenido lugar, como un hipo, y no como un fragmento de discurso con significado. Cratilo aplica esta doctrina tanto a las palabras ordinarias como a los nombres propios. (429-30).

Esto suena a tontería, pero se está tocando una dificultad real. Consideremos la expresión «la estrella matutina», e imaginemos que hay una distinción rígida entre estrellas y planetas. Ahora bien, el objeto llamado estrella matutina no es una estrella, sino un planeta. Por lo tanto, evidentemente, si alguien, al oír la frase, buscara como referencia una estrella especialmente matutina, no se le ocurriría pensar en el planeta Venus, y en consecuencia no caería en cuál es el objeto al que se refiere de hecho la expresión. Pues el significado de la expresión es inapropiado para su referencia. También, si oigo chapoteos procedentes del baño de Pérez y digo «Pérez se está bañando» cuando de hecho se está afeitando, el significado de la expresión que uso es inapropiado para su referencia (si puedo expandir el sentido de esta última frase). Por consiguiente se puede considerar una proposición falsa como una especie de mal nombre para un hecho. Pero en el caso de los nombres malos se puede preguntar: Puesto que la expresión en cuestión no puede *significar* aquello que nombra mal, ¿cómo se puede decir que se *refiere* a esa cosa o situación? Dado que significa algo que no es el caso, no puede significar nada, y por ello es un mero ruido.

Desde luego la cuestión de cómo un nombre malo puede referirse a lo que nombra mal no es difícil, aunque el supuesto que suscita la cuestión, a saber, que las expresiones refieren solamente en virtud de su significado, sigue dando problemas en ocasiones. Olvidando por un momento las proposiciones, se puede decir que una expresión que describe mal aquello a lo que se refiere de hecho se refiere a esa cosa siempre y cuando se conozca de algún modo aquello para referirse a lo cual se usa comúnmente la expresión. Así, alguien que sepa que Venus es un planeta no tiene dificultades para entender la expresión «la estrella matutina» porque sabe que convencionalmente se usa para referirse a Venus; y cuando alguien está señalando a un conejo y dice «Mira ese gato» es su gesto lo que me dice qué es lo que está describiendo equivocadamente. La referencia no la fija solamente el significado y por

tanto son posibles los nombres malos y puede, desde luego, funcionar perfectamente en la comunicación.

Sócrates dice que él es demasiado viejo para tales sutilezas, pero en realidad da la respuesta correcta. (*Sócrates* no disecciona en ningún sitio el problema con detalle, aunque se menciona más de una vez. Se deja que sea el Extranjero de Elea quien lo trate por extenso. Quizá hubiera sido muy anacrónico dejar que lo hiciera Sócrates.) Dice que un nombre, como una pintura, es una imitación; es fácil ver que se pueden emparejar pinturas y originales y además hacerlo equivocadamente. Puedo dar a Jorge un retrato de Juana y decirle que es suyo. Esto, dice Sócrates, es exactamente análogo a llamar hombre a una mujer (430-1). Desde luego ésta es una solución muy informal, pero al aducir la noción de *emparejamiento* hace la observación esencial de que se pueden adjudicar expresiones a objetos sin que la atribución se tenga que hacer en virtud de la semejanza o adecuación.

Sin embargo, no ha captado por completo la observación y empieza a estropearlo. Cratilo no aceptará que una palabra no compleja pueda ser (por una combinación errónea de sus elementos) una mala imitación, sosteniendo que si omitimos algunas de las letras de una palabra o ponemos algunas equivocadas, no deletreamos incorrectamente esa palabra; deletreamos otra. Los nombres malos, como los deletreos erróneos, no son representaciones incorrectas, sino representaciones de otra cosa. Sócrates replica a esto que una imitación no tiene que ser una reduplicación del original (eso sería un segundo original); sólo debe tener el *tipos* o pinta de su original; en otras palabras, debe asemejársele lo suficiente para que sea posible discernir lo que es una imitación del original. Si se le da ese parecido, sabemos qué se pretende que represente y podemos decidir si lo hace bien o mal. Esta respuesta es bastante apropiada en el caso de los cuadros, pero usarla para explicar la posibilidad de palabras que impliquen teorías erróneas, pero que en la práctica tengan el significado que se pretende que tengan, es subestimar la fuerza de la convención y otros factores tales en el lenguaje (431-3).

Sin embargo, Sócrates ha establecido que puede haber nombres malos y puede volver a la teoría de la imitación ideal del lenguaje. Si la función de las palabras es indicar cosas hay dos posibles puntos de vista acerca de las palabras no complejas. O son intentos de reproducción sonora de las realidades a las que se refieren, o tenemos que suponer que primeramente se distinguieron las realidades sin ayuda del lenguaje (433 e 4) y que luego a cada una se le adjudicó una palabra por convención. La primera opinión parece la más plausible pero tiene que hacer frente a la objeción de que las palabras con elementos equivocados pueden realizar su función perfectamente (la *l* de *sklêros* no impide que esta palabra pueda ser un nombre efectivo para la dureza). Además sería imposible imitar sonoramente todos los números. Por consiguiente, la semejanza podrá ser una rasgo deseable de las palabras pero no puede ser necesario

para su significado. Para eso basta la convención, en el sentido de reconocimiento habitual de que cuando se emite cierto sonido quien lo emite está pensando en cierta cosa.

Luego (435 d) Sócrates amplía abruptamente el alcance de la conversación preguntando para qué está el lenguaje. Así trae a la superficie algo que había estado latente en el diálogo y que subyace a la opinión de que la semejanza es un rasgo deseable de las palabras. Pues anteriormente se había dicho que la función de las palabras es *distinguir* entidades; pero «distinguir» ha ido dando paso gradualmente a «declarar» *(dêlun)* y ha ido tomando cuerpo la idea, que Cratilo expone ahora, de que cuando una palabra se usa debería ser posible conocer no sólo de *qué* se está hablando exactamente, sino también qué *es* la cosa de la que se está hablando (esto es, cuál es su esencia). La similaridad que se debería dar entre las palabras y las cosas habría de hacer posible conocer, por inspección de la palabra cómo es la cosa a la que se refiere. Indudablemente Cratilo se convierte en el primer (y quizá único auténtico) «filósofo lingüístico» al declarar que no hay otra manera de estudiar la realidad sino estudiarla en sus nombres. A esto replica Sócrates muy razonablemente que parece un método de filosofar muy peligroso; pues si el padre del lenguaje ha cometido un par de errores en la descripción de las realidades podemos descarriarnos muy seriamente, en especial en el caso de las expresiones complejas, en las cuales un error inicial se podría multiplicar enormemente (435-6).

Esta idea le hace a Sócrates reconsiderar la derivación de palabras comunes. Su investigación previa ha descubierto un sesgo heracliteano en las opiniones del padre del lenguaje; ahora, por supuesto, detecta varias palabras con una tendencia antiheraclitiana; parece que en la fuente había algunas corrientes contrarias. Sin embargo, sin insistir en este punto Sócrates ataca la postura de Cratilo con un dilema que le resultará fatal. O es imposible estudiar la realidad directamente, en cuyo caso el padre del lenguaje nunca pudo haberla estudiado, haber averiguado cómo son las cosas y haberles dado nombres apropiados; o no es imposible estudiar la realidad directamente, en cuyo caso es estúpido confinar la atención a los nombres, que sólo son reproducción, cuando se puede atender a los originales y aprender de ellos por inspección directa y comparación de unos con otros (436-8).

Esto da al traste con el lingüisticismo de Cratilo, y el diálogo acaba con un ataque al heracliteanismo extremo que sigue de cerca al del *Teeteto*, pero que reproduciré brevemente. Sócrates comienza por invitar a Cratilo a estar de acuerdo con su «frecuente sueño» de que hay cosas como la bondad y la belleza y las demás naturalezas universales. Cratilo lo hace. Sócrates propone que deberían dejar de lado la cuestión de si los rostros bellos pueden estar en estado de flujo (el heracliteanismo como doctrina física no está en cuestión), y preguntar si la belleza misma permanece siempre idéntica. Se está de acuerdo en que sí. Si no lo

hiciera no tendría ninguna propiedad, ni podría ser conocida, pues «al aproximarse el cognoscente cambiaría» de manera que nunca se la podría caracterizar, y lo carente de características no puede ser conocido.[4] Una vez más la opinión de que todo cambia implicaría directamente que no hay conocimiento, independientemente de la suerte de sus objetos, pues el conocimiento también cambiaría, y no sería un estado distinto. Por lo tanto se debe conceder que aquello que conoce y aquello que es conocido (la belleza, la bondad, etc.) no cambian *(estin aei)*. Sea o no aceptable el heracliteanismo como teoría física, ciertamente parece que no se puede extender hasta el punto de decir que no hay propiedades estables. Sin embargo, éste, concluye Sócrates, es un problema desconcertante, y desde luego no se puede resolver por inspección del lenguaje.

Se verá que éste es un ataque al heracliteanismo menos audaz que el del *Teeteto*. En este diálogo Sócrates parece querer decir que se podría decir que las piedras y los bastones son blancos o lo que sea y que esto implica cierta persistencia en los objetos físicos. Aquí deja al margen de la cuestión de los objetos físicos y se limita a decir que debe haber propiedades estables sin referirse a la cuestión de en qué medida se pueden adscribir a las cosas.

El *Cratilo* ha sido un diálogo sin conclusión. Ha discutido largamente varias nociones importantes, pero en muchos momentos ha escurrido el bulto. Muestra cierto agrado por la postura de que el discurso es una forma de gesticulación imitativa en el fondo y que se desarrolla en lenguaje articulado mediante la reunión en sílabas de los gestos vocales imitativos, sílabas que corresponden o deberían corresponder a las sílabas de la realidad. Pero al mismo tiempo es consciente del hecho de que para distinguir los objetos, que es el propósito esencial del discurso, es suficiente la convención. Se muestra que la ventaja adicional de un lenguaje imitativo ideal —que declara la naturaleza de las cosas— no es una ventaja real, pues para saber que uno se está manejando con tal lenguaje ya tiene que saber cómo es la realidad, y por lo tanto no necesitaría la iluminación que le ofrece el lenguaje. Igualmente desarrolla la noción de derivación, y asume que es natural suponer que la referencia de una palabra compleja la fija la fuerza de sus elementos; pero se percata del hecho de que la existencia de nombres malos perfectamente significativos hacen que haya que utilizar esta noción con mucho cuidado. No se ha liberado de la opinión de que una proposición es una palabra muy larga y compleja; pero al usar el símil de dar a una persona lo que suponemos su retrato ha dado el primer paso esencial para entender qué es una proposición. La gran contribución del *Sofista*, al que volveremos en breve, es el desarrollo de esto.

Entretanto, hay que hacer un comentario final sobre el *Cratilo*, y es que Platón opera con la noción de imitación de acuerdo con reglas muy laxas. No puede suponer que se pueda decir plausiblemente que una

persona que encoge su lengua para pronunciar la letra *r* está *imitando* el movimiento. Lo que busca aquí (y también en el tratamiento de la música y la danza en las *Leyes*)[5] es una noción más vaga de «afinidad expresiva» o algo por el estilo. Lo central es que hay cierto tipo de afinidad —aunque no parecido— entre ciertos sonidos y ciertas realidades, de manera que es natural educir los primeros cuando la mente está llena de las segundas. Esto hace que las teorías estéticas de Platón parezcan menos peculiares.

III. LA PARADOJA DE LA OPINIÓN FALSA

La Paradoja de la Opinión Falsa consiste en una familia de argumentos que parecen mostrar que no puede haber proposiciones significativas falsas, y por tanto tampoco opiniones falsas. Desde luego esto tiene la consecuencia de que la opinión ordinaria de que algunas opiniones son falsas no puede ser verdadera y hay que rechazarla como si fuera un incoherente balbuceo.[6] Esta consecuencia se podría considerar (y quizá Parménides la trató así) como una instancia del hecho de que todas las opiniones que no se apoyan en el razonamiento *a priori* son vanas, ni siquiera candidatas al epíteto de «verdaderas», y su expresión un mero sonido vacío sin referencia a la realidad. O se podría intentar (con Protágoras) hacer plausible la opinión de que todas las opiniones son verdaderas incluyendo, quizá, la de que éste no es el caso.[7] (Cada una de estas soluciones equivaldría a una propuesta de abandonar la clasificación ordinaria de las opiniones en verdaderas y falsas.) Una reacción más vigorosa sería tratar la Paradoja como otro ejemplo más del hecho de que apoyarse en argumentos lógicos abstractos puede inducirnos a creer cosas absurdas. Platón adoptó la cuarta de las respuestas posibles a la Paradoja, en particular, la de suponer que si los argumentos pretenden probar que no puede haber creencias falsas debe haber algo erróneo en ellos. En diversas ocasiones vuelve a la Paradoja sin resolverla a su satisfacción hasta que la estudia en el *Sofista*. Hay algún fundamento para pensar que comenzó por suponer que sería bastante fácil resolver la Paradoja si uno se dedicaba a ella y acabó por darse cuenta de que para evitarla eran necesarios reajustes conceptuales considerables. Parece imposible decir si su permanente interés por la Paradoja se debió al deseo de restaurar la fe en la argumentación abstracta en aquellos que pensaban que la Paradoja era evidentemente estúpida, o a que le desagradaban las conclusiones que de ella extraían los que la consideraban válida. Probablemente se debió a ambos factores. Ahora hemos de mirar los pasajes que estudian la Paradoja.

A) *Tratamientos inconclusivos de la Paradoja*

1. *La* República. En un capítulo anterior[8] hemos estudiado la fugaz aparición que hace la Paradoja en el Libro Quinto de la *República*.

Vimos allí que la paradoja depende esencialmente a) de tratar las cláusulas con *que* como nombres de estados de cosas; y b) de suponer que epítetos tales como «no existente» que pertenecen propiamente a estados de cosas se pueden transferir sin peligro a las cláusulas con *que*, las cuales, por hipótesis, los nombran. En una palabra, depende esencialmente de no usar la noción de proposición en el análisis de la creencia. Este diagnóstico del problema formará parte en las discusiones que siguen. Mientras tanto, por lo que se refiere al pasaje de la *República*, nuestro propósito inmediato es recordar que aunque a Platón no le repugna usar un argumento perteneciente a la Paradoja, su intención no es en absoluto desplegarla; y que no ve que la resolución de la Paradoja exigiría un cambio en la terminología que utiliza en el tratamiento de los estados cognitivos. Se podría entender que esto muestra que en este estadio aún no ha tomado muy en serio el problema. Usa el lenguaje que conduce al problema, y usa un argumento que genera la conclusión paradójica sin pretender esa conclusión. Parece como si tuviera la impresión de poder resistir el paso del argumento a la conclusión sin reformar su terminología.

2. *El* Eutidemo. El pasaje del *Eutidemo* discurre por 283-7. En conjunto en el diálogo los dos sofistas, Eutidemo y Dionisodoro, que están provocando a Sócrates y a su amigo Ctesipo, sostienen diversas paradojas estúpidas, muchas de las cuales se apoyan en falacias evidentes. Pero entre estas paradojas están: que no puede haber enunciados falsos y que la contradicción es imposible. (La segunda es desde luego un corolario de la primera, pues si ni «Pérez está borracho» ni «Pérez no está borracho» son falsas, está claro que no pueden ser contradictorias.)

Esto de que no puede haber enunciados falsos se defiende sobre la base de que incluso un enunciado falso debe «decir la cosa sobre la cual versa el enunciado» (283 e 9), y ésta tiene que ser alguna cosa existente, algún *on*. Pero un enunciado que dice una cosa existente dice la verdad. En otras palabras, si un enunciado se refiere a (*leges*, «dice») algo, por ejemplo, el tiempo que hace hoy, debe enunciar el tiempo que hace hoy y por lo tanto debe enunciar lo que es. Cuando se responde que un enunciado falso, no obstante, no enuncia lo que es, se replica que en ese caso debe enunciar lo que no es (o más bien se sustituye subrepticiamente la primera formulación por la segunda, 284 b 1-3), que lo que no es no es una entidad y que, puesto que nada se puede hacer con las no entidades, no pueden ser enunciadas.

La segunda parte del argumento, tal como se presenta, le pudo parecer a Platón que dependía de la sustitución subrepticia mencionada anteriormente. Por lo que hasta ahora se refiere a la primera parte del argumento, es evidente que, como hemos indicado, hay una ambigüedad en la palabra *legein*. Sin embargo, no acaba aquí la cosa. La ambigüedad no es una ambigüedad accidental, sino que depende de tratar una proposición como una representación del estado de cosas a que se

refiere; lo que *legei* (dice, enuncia o menciona) el enunciado es lo que pone en palabras. No podremos librarnos del problema hasta que no veamos que una proposición menciona un tema y dice algo de él. Si pensamos que «Hoy hará buen tiempo» versa, no sobre el tiempo de hoy, sino sobre lo agradable del tiempo de hoy, entonces tendremos que pensar que si llueve todo el día no versará acerca de nada. En la medida en que «S es P» sea una pintura, no de S, sino de que S sea P, tendremos dificultades cuando «S es P» sea falso. Ctesipo ve a medias la dificultad, pues dice que un enunciado falso, dice cosas que son... pero no *cómo* son». Esto se podría desarrollar como la opinión de que un enunciado falso menciona realidades pero las representa mal. Sin embargo, Dionisodoro entiende que significa, por ejemplo, que un enunciado verdadero enuncia calientemente las cosas calientes (esto es, «como son»), y el argumento perece por abuso.

El abuso conduce a la siguiente paradoja (285 d 7), es decir, que la contradicción es imposible. Esto se sostiene sobre la base de que cada cosa tiene su enunciado o descripción, y que cualquier otro enunciado no es una descripción de esa cosa. En otras palabras, sólo el enunciado verdadero acerca de X pertenece a X; cualquier otro enunciado pertenece a otra cosa y, en consecuencia, no pueden estar en conflicto; pues para que dos enunciados estén en conflicto deben pertenecer al mismo tema y afirmar cosas diferentes de él. También aquí es evidente que para aclarar la cuestión lo que se necesita es distinguir entre sujeto y predicado. Sin embargo Sócrates dice meramente que su entendimiento es rudo y no puede comprender tales argumentos, y pregunta a Eutidemo y a Dionisodoro cómo es que, si no hay creencias falsas, se ofrecen a enseñar algo; pues si no hay creencias falsas cualquier opinión será tan buena como otra.

No está claro con cuanta seriedad tomó Platón estos argumentos en este estadio. Sin embargo, lo que está claro es que estas paradojas aparecen entre otras de muy bajo nivel, y quizá haya que suponer que Platón pensaba que también éstas eran de poca monta. A nosotros nos parece evidente que no nos libraremos de ellas sin emplear la noción de referencia pero a él pudo no habérselo parecido; pudo haber pensado que dependían, como muchas otras del mismo diálogo, de una simple ambigüedad.

3. *El* Cratilo. Hemos examinado recientemente el tratamiento del *Cratilo*[9]. Sólo es necesario recordar que el *Cratilo* pone muy en claro cómo surge el problema y da también los pasos esenciales para eludirlo. Hace lo primero considerando todas las expresiones significativas, incluidas las oraciones, como nombres, y usando la analogía de una pintura; y hace lo segundo introduciendo la noción de referencia bajo el disfraz del acto por el cual doy a Jorge una pintura de Juana y le digo que es una pintura suya. Esto hace notar que, de algún modo, una expresión que desfigura algo puede, no obstante, referirse a la cosa que desfigura.

4. *El* Teeteto. Como hemos visto en un capítulo anterior, se examina la paradoja en dos lugares del *Teeteto*, siempre y cuando sea correcta nuestra interpretación del diálogo[10]. Primero aparece en una especie de versión psicológica en el pasaje donde Sócrates estudia, no tanto la cuestión de cómo puede haber proposiciones falsas, sino más bien la de cómo podemos creerlas. Recordamos que su dificultad es: el error parecería imposible, dado que no podemos creer algo, erróneo o no acerca de una cosa que ignoramos, y no podemos creer algo erróneo acerca de algo que conocemos. Como vimos anteriormente, la dificultad, expresada de esta forma, nos invita a introducir la noción de grados de conocimiento e ignorancia, de estar en contacto o no con algo. No puedo referirme a algo con lo que no estoy de ningún modo en contacto, pero para que mi enunciado se pueda referir a ello no tengo que estar tan íntimamente en contacto como para ser infalible acerca de ello. Esta solución de la dificultad, aunque tiene cierto aroma psicológico, no está desconectada de la solución más lógica en términos de referencia y de la distinción entre sujeto y predicado. Concedamos que para referirnos a algo no tenemos por qué conocerlo por completo, sólo necesitamos conocer, por así decir, dónde encontrarlo. Esto, por sí mismo, no resuelve nuestro problema, en la medida en que no tiene en cuenta que aquello a lo cual nos referimos es lo «nombrado» por el término que figura como sujeto. Si yo creo equivocadamente que López tiene bigote, la doctrina de los grados de familiarización resolverá nuestras dificultades en tanto que nos demos cuenta que «López tiene bigote» se refiere a López y no a la posesión de bigote de López. Todo lo que necesitamos decir es que yo sé a quien significo con López, pero no pretendo conocer todo lo que se refiere a él. Pero si «López tiene bigote» se refiere al estado real del asunto globalmente (a saber, a la circunstancia de que López esté afeitado) o al supuesto estado del asunto (a saber, la posesión de bigote de López), entonces, en ambos casos he de estar completamente fuera de contacto con aquello a lo que me refiero, puesto que en el primer caso lo equivoco por completo y en el segundo no existe.

Esto se pone de manifiesto en la sección (188-90) donde Sócrates esboza parte de la solución que se ofrece en el *Sofista* y luego le busca dificultades. Comienza por exponer una versión lógica de la Paradoja, de una manera similar a la que tiene en su breve aparición en la *República*. El argumento es: Dado que quien cree lo que no es cree algo falso, ¿cómo se puede creer lo que no es? Si uno ve, oye o toca, ha de ver, oír o tocar algo que es, y no cabe duda de que habría que aplicar lo mismo a la creencia. Pues lo que no es no es nada. La reflexión sobre el caso de la alucinación muestra que este argumento se podría rechazar parcialmente distinguiendo la trivialidad de que un acto cognitivo ha de tener contenido de la proposición de que siempre ha de estar dirigido a algo real. Cuando Macbeth vio una daga vio algo, pero algo que no existía. Como vimos al estudiar la *República* la dificultad depende de confundir el

contenido de un estado de opinión, que tiene que existir pero puede ser falso, con el estado de cosas que aduce, que puede no existir; y en el presente pasaje, como en la *República,* pueden haber ayudado a la confusión ciertos rasgos de la palabra *doxazein*[11]. Sin embargo, Sócrates no ataca el problema de esta manera. Concluye, más bien, que no se puede creer lo que no es, y sugiere que la opinión falsa es «el cambio de una realidad por otra en la mente», «la suposición de que una cosa es algo distinto y no ella misma». Sin embargo esto conduce a la conclusión de que una persona que cree algo falso tiene que estar haciendo algo extraordinariamente perverso, tal como opinar que la belleza es la fealdad o que una vaca es un caballo.

La dificultad que así crea Sócrates tiene un claro influjo sobre el tema de la referencia. Cuando digo erróneamente que López tiene bigote debe haber algo a lo cual me refiero y con lo que, por consiguiente, estoy en alguna medida en contacto. Puede ser una de dos cosas: el supuesto estado de cosas (la posesión de López de un bigote) o el estado real de cosas (la circunstancia de que López esté afeitado). No puede ser la primera, puesto que no existe. Por lo tanto aquello acerca de lo cual estoy hablando debe ser el estado real de cosas, que López está afeitado. Pero si estoy hablando de esto, ¿cómo, en efecto, puedo representarlo con las palabras «López tiene bigote»? La respuesta, desde luego, está en ver que aquello de lo que yo estoy hablando no es ni del bigote de López, ni de su falta de bigote, sino de López.

Hasta ahora, pues, la investigación de la opinión falsa en el *Teeteto* ha puesto en claro (fuera no ésta la intención de Platón) que para escapar de la Paradoja tenemos que introducir las nociones a) de grados de familiarización y b) de sujeto. La propuesta de que la opinión falsa es *allodoxia* o cambio de realidades (propuesta que se realiza en el *Sofista)* no se rechaza. El resto de la discusión está dedicado a tratar de afrontar la dificultad que acabamos de examinar. El intento no tiene éxito, pero no se concluye que sea una empresa imposible. Más bien se posterga el tema de la opinión falsa en favor de un ataque resumido a la definición de conocimiento. Por lo tanto la *allodoxia* sigue presente si se puede demostrar su posibilidad, demostración, que como hemos visto, depende del segundo de los dos puntos clave expresados en el *Sofista,* a saber, el aislamiento del sujeto.

La Paradoja (o la presuposición en que descansa) aparece también en el *Teeteto,* si es correcta nuestra interpretación del pasaje llamado Sueño de Sócrates[12]. La teoría que Sócrates asegura haber soñado sostiene que un elemento simple no puede tener un *logos* o proposición que sea *oikeios* o cuya propia; pues un *logos* es un complejo de «nombres» y pertenece (se supone) al complejo de entidades que nombra. Es patente que Platón intenta proyectar dudas de algún tipo sobre esta teoría, y en el presente contexto evidentemente es tentador pensar que lo que quería que abandonáramos era la opinión de que un enunciado es un «nombre» complejo y «pertenece» a las entidades que nombra. La opinión más contraria a ésta sería la doctrina del *Sofista* de que un enunciado no es un nombre ni una cadena de nombres y que pertenece al sujeto. (Desde luego no es parte necesaria de esta interpretación que Platón quisiera afirmar esto.)

B) *El* Sofista *y la Paradoja de la Opinión Falsa*

La discusión del *Sofista* es de gran complejidad. Consideraremos primero la solución de la Paradoja de la Opinión Falsa que ofrece Platón y luego pasaremos a tratar algunas de las complejidades. La sección que nos interesa de inmediato va de 257 a 264. Se ha establecido que existe lo que se llama *koinônia genôn* o «compartición de tipos[13]», y, en particular, que toda propiedad tiene parte en la diferencia con respecto a cualquier otra. Por lo tanto, toda propiedad es la negación de toda otra, y toda propiedad negativa, tal como no ser bello, puede ser considerada como una parte de la diferencia. Como vimos en nuestro anterior examen Platón parece pensar que esto le permite tratar satisfactoriamente la negación, aunque sólo nos dice explícitamente cómo tratar las negaciones de identidad, y no las predicaciones negativas («A no es idéntico a B» pero no «S no posee la propiedad P»). Pero Platón parece enorgullecerse de haber mostrado cómo se analizan los enunciados negativos en general de modo que se evite la sospecha de que un enunciado negativo imputa cierta no existencia a algo que existe; lo que le imputa es meramente diferencia de algo. (257-9).

Ahora el Extranjero pasa a decir que los resultados obtenidos hasta el momento se pueden aplicar a los temas de la opinión y de la enunciación. Observa (259 e) que el *logos* o discurso procede por medio de la combinación de entidades que no son idénticas. En otras palabras, una simple tautología de la forma «S es S» no es un enunciado auténtico; sólo tenemos un enunciado cuando decimos algo del estilo de «S es P» cuando «S» y «P» no son sinónimos. Luego observa que, aunque se ha demostrado que hay algo así como el no-ser (a saber, la diferencia), no se sigue automáticamente que se puedan combinar con eso los pensamientos y enunciados; los sofistas pueden negar que esto sea posible, «pues no podemos pensar o decir lo que no es; pues el no-ser de ningún modo participa en el ser» (260 d 2)[14].

No es inmediatamente obvio por qué dice esto; uno había pensado que se había mostrado que el no-ser, puesto que es diferencia, participa en el ser. ¿Por qué, pues, hay que mostrar especialmente que los enunciados y pensamientos se pueden «combinar con el no-ser»? El texto no responde de modo muy claro a esta pregunta, pero pienso que el quid está en lo siguiente. Se ha mostrado que una negación ordinaria («*López* no es calvo») no atribuye a su sujeto algún tipo de no existencia. Pero cuando digo que una proposición es falsa digo que cierto estado de

cosas no es el caso. Pero un estado de cosas que no es el caso no es un estado de cosas diferente de otro; es un estado de cosas que no existe. Si es falso que López sea calvo, la calvicie de López es simplemente una no entidad. Pero todavía hay que mostrar cómo se puede decir algo que sea una no entidad. Esto es lo que está a punto de hacer el Extranjero para el caso de afirmaciones de falsedad. La dificultad, desde luego, es ésta: que parece contradictorio adscribir no existencia a algo que hemos logrado mencionar. Y la solución debe ser: que cuando decimos que *p* es falso no mencionamos una no entidad. No mencionamos la no entidad calvicie de López, sino dos entidades, López y la calvicie.

Esta es la solución que el Extranjero procede a ofrecer al problema de cómo se puede combinar un enunciado con el no ser, o, en otras palabras, cómo se puede predicar la no existencia de algo que ha dicho alguien. Sin embargo antes de prestar atención a su solución daremos brevemente noticia de la enunciación del problema. En nuestro lenguaje el problema es: «¿Puede una opinión o un enunciado ser falso?» En su lenguaje es «¿Pueden la opinión y el enunciado combinarse con el no ser?» En un lenguaje que haga concesiones a ambos, su problema es «¿Se puede predicar la no existencia de las opiniones y de los enunciados?» Uno se siente inclinado a responder a esto: «¿Quién desea ese compromiso? Lo que se puede predicar de los enunciados es la falsedad». En otras palabras, incluso en el momento de resolver el problema Platón mantiene, sin darse cuenta aparentemente de lo que está haciendo, uno de los hábitos que (como vimos al examinar la *República)* generan el problema, en particular, el de predicar de la proposición el predicado («no existente») que se debe usar para la situación que describe la proposición en lugar del predicado («falso») que propiamente pertenece a la proposición. Hay dos cosas que podríamos decir de una opinión, por ejemplo, del enunciado de López de que Pérez lleva gafas. Podríamos decir que *es* un *mê on* o no entidad, o que *afirma* un *mê on* o no entidad. Por lo que se refiere a la Paradoja no importa lo que digamos porque se nos puede coger de las dos maneras. Si decimos lo primero se nos puede preguntar cómo puede algo ser una no entidad; si decimos lo segundo se nos puede decir que el enunciado de López no puede afirmar una no entidad, porque indudablemente López dijo algo, y una no entidad no es algo. Pero el lenguaje del Extranjero sobre que los enunciados se combinen con (*meignuszai* 260 b 11) *to mê on* sugiere que está pensando en el primer tipo de comentario, cuando lo que trata realmente es el segundo, donde la ofensa de que se acusa al enunciado falso no es tanto que se combine con *to mê on* como que le hace algo a éste. El Extranjero pasa tácitamente de la forma «*p* es una no entidad» a la forma «*p* afirma una no entidad» y esto lo analiza así: «*p* adscribe a una entidad una entidad que no le pertenece». Esto no encierra gran peligro por lo que respecta a nuestros propósitos, pero el paso tácito oscurece el hecho de que Platón no ha tratado uno de los problemas que parece a punto

de tratar, a saber, el problema de cómo podemos decir que algo no existe. (no queremos decir esto de los enunciados falsos, pero hay otras cosas de las cuales sí queremos decirlo, incluyendo los estados de cosas cuya existencia afirman los enunciados falsos). Desde luego deja la impresión de que esto es imposible. Después volveremos a este tema. Entre tanto es instructivo observar que no se ha tratado explícitamente una de las fuentes de la Paradoja de la Opinión Falsa, a saber, la falta de una distinción clara entre enunciados y estados de cosas que da lugar al hábito de transferir el predicado «no existente» de los primeros a los segundos, y éste a una versión de la Paradoja.

El problema, por tanto, es: «¿Cómo puede ser un enunciado una no entidad?» Y estas palabras se entienden como «¿De qué manera puede un enunciado afirmar una no entidad?». El Extranjero da comienzo a su solución preguntando si hay una combinación especial de palabras que constituya una proposición (261 d). Su respuesta es que no toda cadena de palabras o «nombres» (*onomata*) constituye un enunciado; un enunciado debe constar de dos factores, que él llama *onoma* y *rêma*.

Con esta terminología tenemos que andar con cuidado y podemos empezar por resistirnos a la traducción común «nombre» y «verbo»[15]. Si damos una interpretación suficientemente elástica a ambas palabras castellanas sin duda servirán para ese propósito, pero su sabor tenazmente gramatical oscurece la cuestión. La terminología de Platón es desafortunada porque mantiene la palabra *onoma* como palabra general para una palabra al tiempo que la introduce como término especial para una palabra que se usa de cierta manera. La cosa es, supongo, que toda palabra se puede considerar como un nombre (incluso una palabra tal como un participio que aparezca en el *rêma* de la oración), pero no todas las palabras de una oración cumplen la función indicadora característica de los nombres. Así, en la oración «López está corriendo» «López» es la única palabra que funciona como un nombre, y es por lo tanto el *onoma* en el sentido nuevo especial, «está corriendo» es el *rêma* o cosa que se dice de él. Pero aún se puede decir en el sentido antiguo que «corriendo» es un *onoma* porque este gerundio nombra en la oración la actividad de que se acusa a López. Los términos de Aristóteles «sujeto» y *katêgoria*, «cargo» o «predicado» son preferibles mientras *onoma* mantenga su antiguo sentido general; quizá habría sido todavía mejor seguir el consejo contenido en el nuevo uso y dejar de hablar de las palabras como si fueran nombres. Sin embargo la cuestión está suficientemente clara; en toda oración indicativa hay dos factores; el primero indica una entidad y el segundo dice algo acerca de ella. Que la distinción entre *onoma* y *rêma* es lógica en vez de gramatical lo sugiere el uso de estas palabras en el *Cratilo* (421 d, e). Allí, como se recordará, se llama *onoma* a una palabra y *rêma* a la teoría que implica, o lo que dice acerca de las cosas que nombra. La intención de Platón aquí es señalar, por lo tanto, que en un enunciado hay factores que cumplen cada una de las dos funciones; a la

función de escoger realizada por el *onoma* la llama *onomazein* o «nombrar», a la función del *rêma, dêlun* o «declarar».

Establecido esto el Extranjero pasa a decir que toda proposición a) debe «pertenecer» a algo (esto lo asegura el *onoma:* una proposición pertenece a aquello cuyo *onoma* singulariza); b) debe tener lo que llama «cualidad» esto es, debe ser verdadera o falsa; y c) se efectúa uniendo una cosa a una actividad por medio de un *onoma* y un *rêma.* (Aquí «actividad» debe tener un sentido amplio; toda expresión que contiene un verbo se refiere a una actividad. Así, «Teeteto está sentado» y «Teeteto está volando» son ambas proposiciones (en contraposición a «león novillo caballo» o «camina corre duerme» que son meras ristras de palabras), la primera, diremos, verdadera y la segunda falsa. Y lo que se sostiene es que la proposición falsa acusa al objeto a que pertenece de una actividad que es real; pero distinta de las actividades de que de hecho es culpable el objeto.

Es bastante por lo que se refiere a los enunciados falsos. Puesto que el pensamiento, la opinión y la ilusión son meramente diversas maneras de ocurrir los enunciados en el interior de la mente (el pensamiento es conversación interior, la opinión afirmación interior y la ilusión la versión pictórica de éstos), lo que se aplica a los enunciados se aplica, *mutatis mutandis,* al pensamiento, la opinión y la ilusión, y por consiguiente se ha abarcado todo el tema de la falsedad. Esto incluye la solución del Extranjero a la Paradoja de la Opinión Falsa; ahora se siente libre de decir que los sofistas enseñan falsedades.

Está claro que podríamos entender lo que aquí se nos ofrece como un criterio de significado. Es la respuesta a un problema suscitado por la Paradoja de la Opinión Falsa— ¿cómo distinguir el caso en que una persona que emite palabras esté «diciendo algo» del caso en que no esté «diciendo nada»?—. Nos dice que de cada emisión cuyo significado está en duda hagamos dos preguntas. En primer lugar, ¿logra indicar un objeto sobre el que versa? En segundo lugar, ¿adscribe a ese objeto alguna «actividad» (en un sentido amplio) tal que puedan existir o existan instancias de esa actividad? Si la respuesta a estas dos preguntas es afirmativa entonces la emisión es un enunciado significativo, verdadero si el objeto indicado es culpable de la actividad aducida, falso si no. Indudablemente éste es un criterio de significado admirable. Podríamos desear añadirle algo al efecto de que el objeto indicado y la actividad aducida deben ser lógicamente adecuados uno a la otra (la condición que infringe la expresión «El sábado está en la cama») pero sin embargo lo podrían haber estudiado con provecho los verificacionistas cuando les atribulaba la aplicación del principio de verificación a los enunciados acerca del pasado y otros temas por el estilo.

También es, desde luego, la clave de la Paradoja de la Opinión Falsa. Como hemos visto todo el rato, esa Paradoja depende de tratar una proposición como un nombre largo. Una vez admitida tácitamente esa suposición no podemos recurrir a preguntar cómo puede tener significado una sucesión de sonidos que no representa algo que es. Pues una sucesión de sonidos que no representa algo que es, es esencialmente una sucesión de sonidos sin significado. La respuesta, desde luego, es que una proposición no se refiere a algo de la misma manera que se podría decir (aunque con riesgo) que una palabra se refiere a algo. Hablando vagamente, aquello que está *compuesto* de palabras (sea una proposición o una descripción de muchas palabras) no es a su vez una palabra y no deriva su significado de referirse a algo, sino del hecho de que sus palabras componentes se refieran cada una a algo. Esto rescata la proposición «Teeteto está ahora volando» y la larga expresión sustantiva «El vuelo que ahora está ejecutando Teeteto» del cargo de que son significativas porque el estado de cosas que nombraría no existe. Ninguna proposición ni descripción en muchas palabras tiene que afligirse por no referirse a nada; una proposición no puede referir a nada y una descripción de muchas palabras no necesita hacerlo (excepto, naturalmente, en el sentido en que se puede decir que una expresión se refiere a lo que significa). Por lo tanto el primer paso esencial para la disolución del problema de la falsedad es el que da Platón, o sea, el de decir que una proposición no es un nombre, y no representa ninguna entidad o no entidad; más bien selecciona una entidad y le adscribe otra entidad.

Sin embargo es una lástima que Platón no estimara adecuadamente la importancia de las observaciones que hace en el *Sofista.* Está trabajando sobre la compartición de tipos y pone poco ahínco en el análisis de una proposición en *onoma* y *rêma.* Sin duda, como él vio, el problema importante era mostrar que los tipos pueden compartirse, o que se pueden predicar predicados de sujetos no idénticos. Sin duda (como luego veremos) también era importante mostrar que el no-ser es la diferencia. Pero ninguna de estas observaciones disolverá la Paradoja sin la distinción de *onoma* y *rêma.* Pues, ¿cuál es la contribución de la doctrina de que no-ser es la diferencia? Me parece que lo nuclear es que, cuando decimos que «Teeteto está volando» es o afirma algo que no-es, no queremos decir que esta proposición afirme algo irreal, intangible, que no esté ahí para ser descrito; sólo queremos decir que afirma algo que es real pero diferente de lo que está sucediendo. Como dice el Extranjero (263 b 11-12) afirma de Teeteto realidades que son diferentes de las realidades que le pertenecen. Pero esta solución no es buena hasta que no hayamos visto que una proposición afirma un predicado de un sujeto —hasta no haber distinguido *onoma* de *rêma*—. Pues, como hemos visto, las realidades son Teeteto y volar, y Teeteto volando ahora *es* una irrealidad. Todo el tiempo que supongamos que una proposición debe referirse a algo igual que una palabra se refiere a algo, nos atribulará el hecho de que no hay nada a lo que se refiera una proposición falsa. Una vez que vemos que son los componentes de la proposición los que se tienen que referir a algo, y que hay que dividir la proposición en sus componen-

tes antes de suscitar cuestiones de referencia, entonces se ha solucionado el problema. Decir que volar es una realidad que no es de Teeteto es igual de claro que decir que volar es una realidad diferente de cualquiera de las de Teeteto; la clave está en que volar es una realidad aunque el vuelo de Teeteto no lo sea.

Por lo tanto la clave de la solución está en la distinción *onoma/rêma* o sujeto predicado que se prefigura en el *Cratilo* cuando se dice que decir algo falso es como ofrecer a alguien como su retrato algo que de hecho es el retrato de otro. Pues este símil hace las dos observaciones esenciales. Se hace cargo de que una proposición debe identificar su sujeto por el hecho de que el retrato se le ofrece a alguien, y se le dice que es suyo. Se hace cargo de que el predicado de una proposición falsa debe adscribir una actividad real equivocándose de sujeto por el hecho de que lo que se le ofrece es un retrato, aunque de otro.

Está claro que por ahora Platón ve que la Paradoja de la Opinión Falsa es de aquéllas cuya solución requiere reajustes conceptuales considerables, pero no está claro, como hemos visto, que sea igualmente consciente en cada paso del proceso. La doctrina de la *allodoxia* o cambio de realidades, concebida en el marco general de la *koinônia genôn*, capta gran parte de su atención. Después hace hincapié en la noción de sujeto de una proposición. Sin embargo no nos dice con estas mismas palabras que el análisis de la opinión nos va a desafiar hasta que no introduzcamos la noción de proposición; o, si se piensa que es esto lo que se contiene en lo que dice acerca de la relación del pensamiento, la opinión y la ilusión con el enunciado, no hace suficiente hincapié en este punto. Plantea el problema de la forma «¿Cómo puede ser el no-ser?» y lo resuelve como si la pregunta fuera «¿Cómo puede un enunciado afirmar el no-ser?» Usa la noción de proposición al llegar a la solución, pero no llama nuestra atención sobre este rasgo del análisis. Tampoco nos pide que recordemos que la no existencia es algo que se predica de los estados de cosas y no de las opiniones. Por lo tanto se dejan pendientes algunos retazos de la Paradoja, y me atrevo a decir que hubo quien, después de leer el *Sofista*, todavía pensaba que se la podía reinstaurar de forma parecida a ésta: La predicción del tiempo de ayer predijo buen tiempo; pero no ha habido buen tiempo. Por lo tanto no predijo nada real; por lo tanto no predijo nada.

Pero la justicia de algunos de estos comentarios quizá se verá con más claridad cuando examinemos algunos de los demás detalles del tratamiento del *Sofista*. Entretanto quizá sea más adecuado, en vez de reñir a Platón por no dar énfasis a la utilidad de nociones escurridizas como *proposición* y *estado de cosas*, rendir tributo a un notable logro lógico. Sin embargo, si se quisiera otra crítica del pasaje que acabamos de examinar, sería que es de lamentar que Platón no abandonara el peligroso hábito de llamar a las palabras «nombres». Si se quiere se puede decir que los nombres comunes ordinarios derivan su significado de estar correlacionados con clases de objetos, y que en este respecto se parecen a los nombres, y si se tiene cuidado se puede extender un poco más la analogía. Pero ésta se quiebra cuando llega a palabras como «yo», «esto», «no», «sí», «todos», «y», «bueno», etcétera, que suponen una diferencia para las proposiciones en que aparecen, y por tanto tienen significado, pero no derivan su significado de referirse a realidades. Por lo tanto el significado no se puede poner en general en ecuación con el referir, y hay cierta posibilidad de que Platón lo viera (de haber tenido una vista milagrosamente buena) cuando hizo que la palabra *onoma* se refiriera a una palabra o expresión usada de cierta manera.

IV. OTROS PROBLEMAS SUSCITADOS POR EL *SOFISTA:* LA CÓPULA Y LA EXISTENCIA, ETC.

Ya hemos estudiado en dos lugares la doctrina del *Sofista*. En la discusión recién concluida hemos dirigido nuestra atención a lo que dice sobre el análisis de la proposición, y a la contribución de esto a la solución de la Paradoja de la Opinión Falsa. En un capítulo anterior hemos considerado lo que dice sobre la existencia y los tipos muy grandes en el contexto de la noción de dialéctica; y esto implicaba prestar cierta atención a su análisis de la negación[16]. Sin embargo, esto no ha agotado los temas contenidos en el *Sofista*, y será necesario otro estudio más. En particular no hemos tratado completamente lo que dice sobre las ambigüedades del verbo *einai*, «ser».

En capítulos anteriores hemos visto que *einai* tiene mucha tarea que hacer. En primer lugar, es equivalente a «ser» y a «existir»; y al realizar la función de «ser» ya está cumpliendo dos funciones el «es de identidad y el «es» de predicación. Además, en el griego filosófico, se usa en contraposición con «devenir» y con «parecer», y con tal uso da el sentido (dependiendo en cierta medida del otro término al que se le contrapone) de algo así como estabilidad, ultimidad o realidad. Hay además cantidad de pasajes, en la *República* y otros sitios, donde uno se pregunta si el argumento depende de la confusión de algunos de estos sentidos, en particular entre existir y ser tal y cual o entre existir y ser real.

Si hay o no de hecho confusión en la propia obra de Platón lo hemos investigado en conexión con los pasajes que promueven la cuestión. Pero las haya o no, su posibilidad indudablemente existe, y quizá uno de los propósitos principales del *Sofista* sea librarse de ellas tratando de desenredar los diversos sentidos de *einai*. Yo no afirmaría que Platón vio con perfecta claridad lo que estaba haciendo; más bien se percataba del nido de confusiones y daba algunos de los pasos necesarios para clarificarlas.

Ya hemos visto cómo distingue el *Sofista* el sentido de identidad y el de predicación de «es». Cuando pasemos a los detalles de la discusión del Extranjero con los sofistas veremos que una parte está pensada eviden-

temente para mostrar que «X no es auténtico» (en griego «X es un *on*») no implica «X no existe». Además, aunque menos evidentemente, observaremos por ciertos detalles que también parece querer mostrar que una negación ordinaria de la forma «X no es tal y cual» no implica la no existencia de X.

Esta cuestión adicional equivale a un análisis de la negación en términos de la suposición de que el «es» de la cópula afirma existencia, y que del «no es» de la cópula negativa se podría esperar que afirmara no existencia. La doctrina tradicional dice que una proposición consta de un sujeto, un predicado y una cópula, y que la cópula no implica existencia. El «es» de «López es soltero» no afirma que López existe, simplemente sirve para conectarlo con su celibato. En consecuencia, se nos dice, es importante no confundir el «es» de la predicación, ni desde luego, el «es de identidad, con el «es» que afirma existencia. El análisis de la negación de Platón en términos de diferencia se podría considerar que ejecuta la misma tarea que la doctrina tradicional de la cópula. Pienso, sin embargo, que sería un error suponer que en Platón se encuentra la doctrina de que el verbo «ser», cuando funciona como cópula no afirma existencia. Más bien se da por supuesto que lo hace (aunque al mismo tiempo se da por supuesto que también otros verbos pueden tener la implicación existencial, o al menos que se podría inferir erróneamente una negación de existencia a partir del uso de otros verbos en forma negativa, igual que a partir de la cópula negativa «no es»). Estoy seguro de que Platón habría dicho que «López es soltero» dice que López existe como soltero, y que ser soltero es una parte o manera de existencia. Esto les parecerá objetable a quienes se adhieren a la doctrina tradicional de la cópula, y también a los que piensan que es importante mantener que la existencia «no es un predicado» —esto es, el tipo de cosa de la que puede haber partes o maneras—. Pero la suposición de que «López es soltero» dice que López existe no es seriamente objetable en lo que se refiere a los enunciados afirmativos. Indudablemente hay algo en esta oración que compromete a su emisor con la existencia de López. Sin duda sería más claro decir que ese compromiso lo comporta el uso de su nombre como una expresión con referencia más bien que por el uso de «es». Pero no ocurre nada desastroso si no suponemos que «López *no* es soltero» implica que López no existe (o que en cierta medida no existe), ni que ser soltero es una parte o manera de no existencia. Platón evita estos peligros diciendo (en efecto) que «López no es soltero» dice que todo lo que es López es diferente de ser soltero[17]. Tampoco es desastroso por sí mismo decir que la existencia es un predicado, y que ser soltero es una manera de existir, siempre y cuando se dé uno cuenta de que la existencia es un predicado muy raro, porque no se pueden encontrar o imaginar casos de falta de ella. Cuando Platón se da cuenta de que la existencia es un predicado de todo, esto le servirá para hacer aquella precisión. Por lo tanto el análisis de la negación en términos de diferencia está pensado para eludir los peligros envueltos en la suposición de que la cópula implica existencia, y la suposición, dado este análisis, no hace gran daño, a menos quizá que indujera a Platón a considerar demasiado elevado el status metafísico de entidades como la existencia, la mismidad y la diferencia; pero no veo claros indicios en favor de esa acusación[18].

Indudablemente hay un problema que tal como se presenta no puede tratar la doctrina de Platón, a saber, el del análisis correcto de las negaciones de existencia (por ejemplo, «el Rey de Portugal es no-existente»). Pues tales enunciados parecen afirmar que algo existe («es») como no entidad. Platón se ocupa de evitar la paradoja de que enunciados tales como «X es un engaño» parezcan afirmar que algo existe como no entidad, y lo hace mostrando que tales enunciados no son negaciones de existencia, a pesar de la apariencia contraria a que da lugar el idioma griego. Pero no considera el caso de las auténticas negaciones de existencia, y es verdad que la doctrina de que la cópula no afirma existencia da cuenta, al fin y al cabo, de estas apariencias contradictorias; pues dice que «El Rey de Portugal es no-existente» no afirma la existencia del Rey, sino sólo su no existencia. Pero la doctrina de la cópula no hace esto con mucha claridad, pues no da cuenta de los problemas asociados que surgen en torno a esos enunciados falsos que deben su falsedad a la no existencia de sus sujetos (por ejemplo, «todas mis minas de oro están a plena producción»). Pues tanto este enunciado como su contradictorio (por ejemplo, «Mis minas de oro no están en plena producción») implican en algún sentido la existencia del sujeto y por lo tanto pueden ambas ser falsas (o al menos mendaces) digamos lo que digamos sobre la implicación existencial de «es».

Sabemos muy bien por investigaciones recientes lo que hay que hacer para dar cuenta en un soplo de las negaciones de existencia y también de los enunciados de existencia cuyos sujetos habría que negar. Ello es preguntar, como podría haber preguntado Platón: «¿Qué sucede cuando el *onoma* de la proposición aparentemente se refiere a algo que no existe?» Una vez suscitada la cuestión se puede ver que usar un nombre o una expresión descriptiva como una exprexión referente es pretender que la cosa nombrada o descrita existe. Cuando se ve esto podemos ver además, en primer lugar que ambos enunciados sobre mis minas de oro me comprometen a afirmar en algún sentido que tengo minas de oro, igual que con lo que digo sobre su productividad, y es por esto por lo que ambos pueden ser mendaces; y en segundo lugar que «El Rey de Portugal no existe» hay que trasformarlo en «Nadie reina en Portugal» o «'El Rey de Portugal' no se refiere a nadie» para hacer evidente su forma lógica. Lo que se necesita para eliminar ambas dificultades, en realidad, es reflexionar sobre la función del sujeto de una proposición más bien que en la de la cópula. Desde luego Platón no se preguntó qué pasa cuando el *onoma* de una proposición aparentemente se refiere a algo que no existe, y quizá es difícil que se le pudiera ocurrir la pregunta en

cuanto que retuvo la expresión *onoma* o «nombre» para los términos sujeto; pues en sentido literal sólo se dan nombres a los existentes, ficticios o no. Sin embargo, por lo que se refiere a la falta de distinción entre el «es» existencial y el «es» de la cópula, esta falta no impide suscitar esa cuestión y por consiguiente no es responsable del hecho de que la doctrina de Platón no nos muestre cómo hay que tratar las negaciones de existencia.

Resumiendo, pues, la discusión del *Sofista* parece intentar lo siguiente: distinguir el sentido de *einai* en que significa «existir» de los otros sentidos que lleva la palabra; tratar, como hemos visto, la Paradoja de la Opinión Falsa; tratar los problemas (asociados) que suscita la negación cuando se supone que una oración que contiene, o se podría parafrasear de modo que contenga, la cópula «es» afirma la existencia de su sujeto y que se podría pensar que su negación afirma su no existencia, o al menos le atribuye cierta medida de no existencia. Espero que esto se aclarará en el siguiente estudio de la argumentación, en el cual, como antes, prefijaré un número a los párrafos que tengan por objeto dar la sustancia del texto y una letra a los que contengan un comentario.

(To on es aquello que es, un *on* es algo que es; *to mê on* es aquello que no-es, un *mê on* es algo que no-es; *einai* significa «ser».)

1. La sección relevante empieza en 236 d, donde el Extranjero, después de decir que los sofistas buscan más bien la sabiduría aparente que la real, pasa a decir que ha habido, y sigue habiendo,una seria confusión en torno a «parecer y sin embargo no ser, y en torno a decir algo y sin embargo algo que no es verdadero». Los argumentos que implican la posibilidad del enunciado o la creencia falsos «se atreven a decir que el no-ser es; pues de lo contrario no podría haber falsedad» (237 a 4).

a) El Extranjero, pienso yo, no quiere decir que un enunciado falso (por ejemplo, López tiene bigote) afirme la existencia de algo que de hecho es no existente (el bigote de López). Un enunciado falso no dice que el no-ser es; dice *de* un no-ser *que* es, y no veo razón para decir que el Extranjero se haya equivocado en eso. «Atreverse a decir que el no-ser es» no es lo que hace usted cuando hace un enunciado falso, sino lo que hago yo cuando digo que su enunciado es falso. Esto lo pone claramente de manifiesto un comentario mío tal como «Lo que usted dijo es un *me on*.» Sin duda estos comentarios se hacían muy infrecuentemente en estos términos, pero por las discusiones del *Eutidemo* y de otros lugares vemos que se tenía la impresión de que «Lo que has dicho es falso» implicaba «Lo que has dicho es un *mê on*.» (Usted dijo algo, pero, si es falso, entonces no es un *on;* por lo tanto es un *mê on*. Esto parece implicar que el no ser puede ser algo.)

Obsérvese que el Extranjero pone en la misma cuerda «parecer y no ser» y «decir algo que no es verdadero». Estos son asuntos bastante distintos. Cuando digo que Pedro posee una sabiduría aparente pero no

real, evidentemente no digo que el no-ser es, afirmo la existencia de algo que no es un caso de sabiduría, pero no de una no entidad. En esta ocasión surge el problema debido en parte a que el griego usaba para «real» el participio del verbo «ser» y para «realidad» el adverbio formado a partir de él. En otras palabras, el tema de la apariencia o el engaño exige que los usos de *einai* y sus partes connoten aisladamente autenticidad. Esto se podría hacer mostrando que *ontôs* («ser-mente» [being-ly] «o realmente» significa lo mismo que «verdaderamente». La razón por la cual Platón no toma esta sencilla vía es, pienso, que «Pedro no es verdaderamente sabio» sigue siendo un enunciado negativo, y Platón está, al menos subliminalmente, preocupado por el análisis de la negación. Probablemente esto se debe en parte al hecho de que un enunciado negativo afirma la falsedad de su contradictorio, de manera que el tema de la negación y, por lo tanto, del engaño, está ligado después de todo al tema de la creencia falsa, en parte también, pienso, debido al temor de que se pueda entender que «no es» afirma no existencia. Es por esto por lo que Platón no se siente satisfecho hasta que no ha convertido «Pedro no es realmente sabio» en «Todo aquello en lo que participa Pedro es distinto de la sabiduría real.»

2. El Extranjero dice luego que Parménides siempre previno a sus discípulos de que no dijeran que el no-ser es, y ofreció como razón de este interdicto el argumento de que «no-ser» no puede ser el nombre de algo que es, y por lo tanto no puede ser el nombre de algo. Pero un hombre que dice algo ha de decir alguna cosa; por lo tanto el que no dice algo debe no decir nada, y por consiguiente, quizá, deberíamos decir que la persona que trata de decir lo que no-es no sólo no dice nada, sino que no habla en absoluto. (37 a-e).

b) Pienso, aunque no tengo certeza, que la persona que «intenta educir lo que no-es», no es la persona que hace un enunciado falso, sino la que usa la expresión *mê on* al condenar como falso el enunciado de alguien. Los juicios de la forma «P es falso», al ser equivalentes a «P es un *mê on*» carecen de significado. Esto explicaría de paso cómo podría mantener un eleático que no hay proposiciones falsas sin que le amedrentara la aparente consecuencia de que en ese caso debe ser falso que haya una proposición falsa. Pues esta consecuencia aparente, al ser de la forma «P es falsa» no sería una consecuencia real de la premisa de que toda proposición debe ser verdadera, sino un ruido sin significado que nos inclinamos a emitir cuando nos hemos convencido de la premisa. Esto con dejaría con una división exhaustiva de las cosas que tenemos inclinación de decir en proposiciones que registran fragmentos de realidad y emisiones asignificativas que tenemos tentación de hacer cuando nos separamos de la estrecha senda del razonamiento *a priori*. En esto podemos ver otra razón por la cual le pudo haber preocupado a Platón la negación. Pues la tesis de que todas las emisiones verdaderas registran fragmentos de realidad de algún modo es congruente con una teoría

extrema de la verdad como correspondencia o imagen, y una teoría como ésta tiende a crear en aquéllos que la sostienen cierta ansiedad en torno al status de los hechos negativos. «A es B» representa la B-idad de A «C no es D» difícilmente puede representar la no D-idad de C, pues, ¿qué demonios es eso?

3. Hasta el momento se ha mostrado que la noción de no-ser es desconcertante. Por un lado a menudo tenemos ocasión de usarla; por otro Parménides tiene buenas razones para prohibirnos hacerlo. El Extranjero sigue buscando dificultades a la noción de no-ser. Aquélla que llama la principal de todas ellas es como sigue. Algo que no existe no puede tener propiedades. Pero si hemos de hablar de una no entidad tenemos que usar el singular o el plural («no ser» o «no seres»). Por lo tanto no se puede ni hablar ni pensar del no-ser. Además, y peor todavía, incluso decir eso es tratarlo como si fuera una cosa existente. (238 a-239 c).

c) En realidad si deseamos decir algo acerca de algo, incluso que no existe, tenemos que pretender que existe porque tenemos que emplear una exprexión referente para indicar de qué estamos hablando. La demostración de que la noción de no-ser es desconcertante ha llamado la atención sobre lo que podríamos llamar el problema de la proposición a cuya expresión referente no corresponde nada, siendo «no-ser» un caso de expresión tal, y «el actual Rey de Francia» otro. Antes dije que Platón no ofrece ningún análisis de estas proposiciones, quizá porque no se dio cuenta de que el problema no se reduce a los enunciados sobre el no-ser, y nos había enseñado a evitarlos. Pero desde luego se daba cuenta de la dificultad. Así, todo el argumento quinto de la sección segunda del *Parménides* (160-3; véase arriba, p. 341) depende de la suposición de que todo aquello sobre lo cual se pueden hacer enunciados debe existir. En el curso de este argumento propone Parménides el siguiente ingenioso trabalenguas (161 e-162 b). Si «lo uno» no-es debe participar en la existencia en algún sentido. Pues si lo que decimos acerca de él es verdad, entonces debe ser como decimos que es, por lo tanto si decimos que no *es*, debe *ser* un no-ser. Por lo tanto, ser un no-ser es lo que le hace no-ser, igual que no ser un no-ser es lo que hace ser al ser. Por lo tanto el ser participa en el ser de ser ser y el no-ser de no ser no-ser. De paso es interesante observar que en esta sección Parménides adscribe numerosas propiedades a «lo uno» (en el supuesto de que no existe) simplemente sobre la base del hecho de que los enunciados acerca de él lo tienen a él y no a otra cosa por sujeto; pero no se aventura a atribuir existencia a su no existente hasta no tener bien avanzada la argumentación y luego lo hace sobre la base de que se ha dicho que *es* un no-ser. En realidad Parménides no se atreve a afirmar la paradoja de que un no-existe existe en algún sentido hasta no dirigir la atención sobre el uso de la cópula en enunciados sobre el no-ser, extrayendo entonces el corolario de que el ser participa en el no-ser y el no-ser en el ser. Quizá sea justo

inferir de esto que Platón era sensible a los trucos lógicos en que puede tomar parte la cópula.

Volviendo al *Sofista*, las dificultades que surgen en torno a los enunciados que tienen al no-ser por sujeto no inciden muy directamente en la cuestión de la autenticidad de la enseñanza del sofista. Se ha mostrado suficientemente que no podemos acusar a los sofistas de ofrecer no-seres, y el propósito de Platón al añadir más argumentos quizá no sea sólo remachar el clavo, sino también, como vimos antes, mostrarnos que la noción de no-ser es desconcertante. En realidad también está a punto de suscitar las correspondientes dificultades en torno al ser. Podríamos decir (aunque sin duda esto sería expresarlo muy pobremente) que la razón por la cual Platón desea mostrar que la noción de no-ser es desconcertante es que desea mostrar que hemos de distinguir entre el uso de *einai* para significar «existir» y sus otros usos, tales como «ser auténtico» o «ser el caso». Pues cuando de hecho necesitamos usar la expresión *to mê on* no tenemos por qué referirnos a lo que después llamará el opuesto de *to on* o «aquello que existe», pues no tenemos por qué hablar de lo que no existe. Parménides tiene razón al decir que no hay tal cosa. Necesitamos la expresión *to mê on* para referirnos a aquello que es un engaño o una copia o a lo que no es el caso. Así pues, hay usos legítimos de una expresión de la cual, por el significado de las palabras que la componen, no podríamos esperar sino que sólo tuviera un uso ilegítimo; y por esto es por lo que la expresión es desconcertante.

4. El Extranjero pasa a concluir a partir de las dificultades que ha promovido en torno al no-ser que sería embarazoso decir que los sofistas crean copias (*eikones*). Pues los sofistas preguntarán qué es un *eikôn*, se negarán a aceptar una definición ostensiva, y nos forzarán a admitir que una copia es algo que no es una cosa auténtica. Y puesto que la cosa auténtica es relamente un ser, y la no auténtica su opuesto, una copia tendrá que ser algo que «no es realmente un ser, sino que existe en cierto modo, aunque no auténticamente excepto en que es realmente una copia», y por consiguiente «sin ser realmente, es realmente». Y así tendremos que decir que un no-ser en cierto modo es. (239 c-240 b).

d) Esto aproxima a la superficie el hecho de que parte de la dificultad depende de confundir la no autenticiad con la no existencia. Obsérvese también que en este momento Platón se ocupa de la condición del no ser auténtico (*alêtinos*), no de la condición de no ser tal y cual. Sólo se ha mostrado de ciertas negaciones que causen problemas, en particular, las que niegan autenticidad. Después veremos la causa para pensar que Platón está preocupado, como hemos dicho ya, por la negación en general.

5. El Extranjero dice luego que es incapaz de ver cómo se puede definir la sofística sin contradecir las conclusiones que hasta el momento se han alcanzado en la discusión. Desea decir que los sofistas nos hacen creer lo que es falso, pero ve que los sofistas replicarán que

esto es imposible porque una creencia falsa afirma lo contrario de lo que es, o manteniendo que los no-seres son o manteniendo que los seres no son. Por consiguiente si decimos que hay proposiciones falsas estaremos, como lo expresa Teeteto, «forzados a adherir el ser al no-ser, lo cual ya hemos acordado que es imposible». (240 c- 241 b).

e) A primera vista al menos el Extranjero parece estar desplegando en este pasaje un nuevo argumento. Parece decir que, de la premisa de que las proposiciones falsas dicen que los no-seres son, podemos inferir directamente la conclusión de que decir que hay proposiciones falsas es adherir el ser al no-ser. Esto parece un nuevo argumento, porque la premisa parece depender de un error que hasta el momento no ha explotado el Extranjero. Ninguna proposición falsa (excepto la proposición «hay no-seres») dice que los no-seres son. Las proposiciones falsas dicen, si gustamos, que ciertas cosas existen (cuando éstas no existen), o viceversa, pero no dicen que ciertas cosas que existen a la vez no existen. Sólo sacamos esa impresión si cometemos el error de incluir en la *oratio obliqua* una cláusula de relativo que propiamente debe estar fuera. Hasta ahora no hemos visto razón para pensar que el tratamiento del Extranjero de la Paradoja dependa de hacer uso de este error. Hasta el momento su argumentación parece ser que «lo que has dicho es falso», al ser equivalente a «lo que has dicho es un *mê on*», carece de significado, con el corolario latente de que si digo que tiene significado debo afirmar que algo (a saber, lo que tú dices) puede ser nada. Este es un argumento más poderoso que el nuevo que parece introducir el Extranjero, es decir, el argumento que de la premisa de que las proposiciones falsas son contradictorias pasa a la conclusión de que es contradictorio decir que hay proposiciones falsas. Desde luego ambos argumentos no están desconectados. En el caso del nuevo argumento se supone que podríamos ir de la premisa a la conclusión por medio de la reflexión de que si los enunciados falsos son contradictorios no pueden decir nada, y por consiguiente no son proposiciones, de manera que la noción de proposición falsa es una contradicción en los términos. Esto depende de la regla de que una proposición debe decir algo; y el anterior argumento (que «Tu proposición es un *mê on*» implica que algo puede ser nada) también depende del uso, o mal uso, de esta regla. En consecuencia, aunque hay conexiones lógicas entre los dos argumentos, permanece en pie la sospecha de que en este pasaje el Extranjero está introduciendo un nuevo argumento de cariz más sutil que el anterior. Desde luego el Extrajero tiene derecho a introducir cualquier mal argumento que desee al ponerse como abogado del diablo; y éste tiene la ventaja de que, para ver lo que está mal en la premisa de que un enunciado falso dice que un no-ser es, necesitamos hacer la observación, que va a hacer él, de que una proposición tiene un *onoma* y un *rêma;* es esto lo que nos permite ofrecer el análisis correcto, o sea, que una proposición falsa nombra una entidad y le atribuye una actividad de la cual no es culpable.

Por lo tanto, esta forma de la Paradoja de la Opinión Falsa merece ser puesta de manifiesto y, hasta el momento, eso parece al menos, no lo ha sido. Pero es difícil resistir la impresión de que Platón no se da cuenta de que ahora el Extranjero está usando un nuevo argumento; y, desde luego, tampoco aclara ni cómo alcanza el Extranjero la premisa de que las proposiciones falsas dicen que los no-seres son, ni cómo piensa que se puede pasar de ésta a la conclusión de que es contradictorio decir que hay proposiciones falsas. Uno se inclina a decir que Platón encuentra su camino por los vericuetos de la Paradoja sin tener una visión clara de ellos. Desde luego, difícilmente podría ser de otra manera.

6. El Extranjero dice luego que tienen que llegar con Parménides a los términos, y mostrar que el no-ser en cierto modo es, y el ser en cierto modo no-es. Esto le lleva a criticar varias escuelas filosóficas y cosmológicas, cosa que hemos examinado en un capítulo anterior, siendo la intención confesada de estas críticas mostrar que la noción de ser es tan difícil como la de no-ser. Critica a) a aquéllos que dicen que *to on* es dos o tres cosas, como lo caliente y lo frío; b) a Parménides, que dice que es *ton jen* (que podría significar o «unidad» o «la sustancia única»); c) a los materialistas, que dicen que *to on* es lo que podemos ver y tocar; y d) a los Partidarios de las Formas, que dicen que *to on* es completamente inmutable. Mostrando, a partir de esta última crítica, que tanto la actividad como la inactividad son (esto es, existen), y sin embargo no son el ser, concluye que es tan difícil decir de qué es nombre «ser» como decir de qué es nombre «no-ser». (241 d-251 a).

f) El propósito aparente de las críticas del Extranjero a las diversas escuelas es mostrar que la existencia es una propiedad distinta poseída por todo, incluidas las propiedades, pero que no es idéntica a nada. Todo participa en, pero no-es, el ser. Como ya hemos dicho, esta demostración corresponde, más o menos a las dificultades que se suscitaron en torno al no-ser. Estas mostraban, pensamos, que puesto que deseamos decir de algunas cosas que son «irreales», falsas, o, de cualquier otra forma, no-seres, sin por ello negarles la existencia, tenemos que distinguir los sentidos de *mê einai* en que significa «ser irreal» (etc.) de aquéllos en que significa «no existir». Lo que ahora estamos mostrando es que, de manera correspondiente, hay usos afirmativos de *einai* en que no significa «existir». Si queremos podemos decir que lo real es lo que podemos ver o tocar, o que la realidad es unidad o inmutabilidad, pero al decir eso no podemos poner en ecuación «ser real» y «existir». Si lo hiciéramos estaríamos diciendo que no hay nada a lo que le falte cualquier propiedad que creamos que constituye a un ser real. Probablemente Parménides trató de argumentar que no había nada a lo que le faltara la unidad y que era por eso por lo que había sólo una sustancia; en realidad, pretendía poner en ecuación la unidad con la realidad y, así, con la existencia, y es por esto por lo que la crítica de sus opiniones tiene que discurrir a un nivel tan abstruso. Las otras escuelas no pretendían negar la existencia de

aquello que diferenciaban de *to on*; y es más fácil tratarlas. La cuestión subyacente es que no hay propiedades que sean incompatibles con la existencia, y por lo tanto cualquier teoría que contraponga una propiedad llamada «ser» a cualquier otra propiedad (de manera que si X poseyera esta propiedad no sería un ser) «ser» no puede significar existencia, sino que ha de significar otra cosa —ser un elemento último, ser capaz de afectar a los sentidos, ser inmutable—. El corolario de esto es que no se puede comunicar ninguna afirmación acerca de la naturaleza de una cosa diciendo que existe, y, a la inversa, que decir de algo, con intención descriptiva, que es un no-ser no puede ser decir que no existe, sino contraponer su status con algún otro (por ejemplo, ser un engaño con ser auténtico).

7. El Extranjero continúa su argumentación llamando la atención sobre el hecho de que en toda predicación se predica del sujeto algo distinto de él, y que esto muestra que los tipos pueden compartirse. Luego sigue el pasaje acerca de la dialéctica y el estudio de los tipos muy grandes —ser, actividad, inactividad, mismidad y diferencia— en el cual se demuestra que todos éstos son, pero que ninguno es idéntico a cualquiera de los demás. De aquí se concluye (256-7) que la actividad (por ejemplo) no es el ser, y que por lo tanto «el no-ser debe existir con respecto a la actividad y en concordancia con todos los tipos». Puesto que ninguno es idéntico al ser todos pueden ser llamados no-seres al tiempo que son seres. «Todo tipo tiene mucho ser e infinito no-ser» (256 e 1). Incluso el ser mismo no es lo demás. (251 a-257 a).

g) Cuando el Extranjero dice que todo tipo tiene mucho ser e infinito no-ser quiere decir, pienso yo, que es todo lo que se puede predicar de él, y no es nada de lo que no es idéntico a él. (la última clase es la más grande; de aquí el paso de «mucho» a «infinito»). En 256 e 1 el Extranjero parece implicar que la razón de que un tipo (está hablando de la diferencia) sea un no-ser es que no-es el ser; pero más adelante, cuando dice que todo tipo tiene *infnito* no-ser la razón por la cual tiene no-ser ha de ser, como hemos visto, que no-es cada una de las infinitas cosas que no son idénticas a él. El ser, al menos, no podría deber su no-ser a no ser idéntico al ser, y tiene que deberlo a no-ser idéntico a otras propiedades (cf. 259 b 6). Dado el análisis del Extranjero de la predicación, de aquello que participa en el no-ser o tiene no-ser se puede predicar el no-ser, esto es, se le puede llamar no-ser. Por tanto, la diferencia, el ser y cualquier otra propiedad pueden ser tenidos por un no-ser. Como dice el Extranjero (257 a 8), esto no es objetable si mantenemos la *koinônia genôn*, esto es, si vemos que al llamar no-ser a P sólo estoy predicando el no-ser de P, no estoy identificando P con el no-ser. Pero lo que aquí es interesante es que a una cosa se la puede llamar no-ser no sólo porque no-sea el ser, sino también porque no-sea cualquiera de las infinitas cosas a las que no es idéntica. Al principio de la discusión del Extranjero parecía que un no-ser era algo que no era un

ser. «No-ser» parecía llevar un sentido bastante específico de negación de «ser» en ciertos sentidos de aquella palabra. «No ser» (como verbo) significaba «no ser un ser» y ésta era una expresión que se podía usar inteligiblemente, parecía argumentar Platón, a propósito de cosas tales como engaños, proposiciones falsas, etc. En este momento parece como si «tener no-ser» fuera la característica de las cosas a las que les falta verdad y autencidad. Ahora, sin embargo, da la impresión de que la verdad de cualquier negación es suficiente para hacer a su sujeto un no-ser. Que el academicismo no sea pedantería es suficiente para hacer que el academicismo tenga no ser. Esto significa que ahora se puede decir que «tienen no-ser» cosas a las que no sería corriente describir como *ouk onta* o no seres. Por lo tanto la atención del lector se distrae de lo que llegó a tomar por uno de los propósitos principales de Platón en esta investigación, o sea, explicar cómo se puede llegar a describir los engaños y las opiniones falsas como no-seres. En vez de eso se le pide que vea cómo se *podría* extender esta descripción partiendo de las cosas que no son seres (en este sentido corriente) hasta englobar las cosas que no son tal y cual —en realidad, cualquier cosa—. Pero esto parece perder de vista la importante cuestión de que *no ser un gato* (por ejemplo) es muy diferente de *no ser un ser.* Esta posición se podría haber preservado de haber dicho el Extranjero que aunque todo tiene un infinito *no-ser tal y cual*, sólo son ciertas las cosas que tienen la propiedad de *no-ser seres*. ¿Por qué no hace esto Platón? Una respuesta podría ser la siguiente. Platón no vio que *einai* tenía ciertos usos especiales. Piensa que «no ser un ser» tendría que significar «ser no existente». Está convencido de que nunca podemos predicar la no existencia de un sujeto que hemos logrado mencionar; por consiguiente no puede trazar una distinción entre *no-ser tal y cual* y *no-ser un ser,* porque piensa que esta última propiedad no existe. Esta es una respuesta que no puedo dar sin embarazo puesto que he argumentado que la discusión de la enigmática naturaleza de *einai* y de *mê einai* muestra que Platón *es* consciente de que este verbo tiene ciertos usos especiales; y esto debería significar que ve que «no ser un ser» tiene un significado distinto de «no existir».

¿Cómo me podría quedar con el mejor de los dos mundos? Parece necesario conceder que Platón no era completa y explícitamente consciente del hecho de que ha mostrado que *einai* tiene ciertos usos especiales. Concederé esto manteniendo, no obstante, que en cierto sentido él pretendía hacer esta observación [19]. Esto le tapa los ojos ante el hecho de que sería útil distinguir *no-ser un ser* (que es lo que de hecho produce las paradojas) de *no-ser tal y cual* (que no está en ese caso). Pero añadiré a esto la sugerencia de que otra razón por la que no ve esto es que ahora está pensando en un panorama más amplio de paradojas que aquél con el que empezó: ahora está pensando en las paradojas relacionadas con la negación en general tanto como en las relacionadas con aquella clase de negaciones que niegan autenticidad o «verdad» [20]. Estas son las

paradojas que surgen si pensamos que si X no es Y debe ser un *mê on*, y no vemos que «ser un *mê on*» sólo significa «participar en la diferencia con respecto a...» Un deseo de tratar estas paradojas, de derribar la opinión de que si A no es B entonces A participa en la no existencia, habría inducido a Platón a considerar parejas todas las negaciones, y así a distraer su atención de la importancia de distinguir las negaciones de autenticidad de los otros tipos de negaciones, incluso aunque hubiera estado en situación de poder hacer esta distinción.

De paso esto proyecta cierta luz sobre algo que ya habíamos vislumbrado al principio de este capítulo[21], a saber, que en su solución de la Paradoja de la Opinión Falsa Platón no pone énfasis donde nos gustaría que lo hiciera, y saca demasiado partido de la fórmula de que el no-ser es diferencia. Pues, ¿de qué manera nos ayuda esta fórmula a tratar el enunciado de que algo (algún engaño o alguna opinión falsa) no es un *on*? Decir de algo que es diferente de un *on* difícilmente parece que se pueda hacer cargo de las dificultades que podría parecer que surgirán si decimos que no es un *on*. Pues si «diferente de un *on*» significa «diferente de *algún on*», esto es algo que se puede decir que cualquier cosa y por lo tanto no representa lo que entendíamos al decir que un engaño no es un *on*[22]; mientras que si «diferente de un *on*» significa «diferente de *todo on*», esta reformulación no parece servir de ayuda; pues lo que es diferente de todo X *no es* un X. Tampoco podemos resolver el problema diciendo que el análisis de Platón de «S no es un *on*» es: «Todo aquello en lo que participa S es diferente de *to on*». Pues también eso hace que S no exista (hasta no haber distinguido *to on*, lo existente, de *to on*, lo auténtico). La fórmula de que la negación es diferencia no parece útil en el caso de «S no es un *on*», por mucho que pueda serlo en el caso de «S no es un animal» (etc.). Las paradojas que hemos de tratar con la fórmula de que el no-ser es diferencia son las de la negación en general más bien que la de la creencia falsa en particular, y Platón atribuye tanta importancia a esta fórmula porque son éstas las paradojas que tiene en la cabeza.

8. Ahora el Extranjero concluye que cuando hablamos del no-ser no hablamos de los *opuestos* al ser, sino sólo de algo diferente a él. La negación no «significa lo opuesto». Prefijar «no» a una palabra es indicar algo diferente de la cosa a la que se refiere la palabra. Pues hay muchas partes de diferencia o, en otras palabras, muchos contrastes, tales como entre lo bello y lo que es diferente de ello; y el término contrapuesto (tal como lo no bello) es un ser tanto como el otro término, puesto que el primero no significa lo opuesto del segundo, sino sólo algo diferente de ello. Esto, dice, da cuenta del problema de la enseñanza de los sofistas. El no-ser es diferencia. No es lo opuesto al ser. No estamos «aventurándonos a decir» que existe lo opuesto al ser. La cuestión de si existe el no-ser concebido como opuesto del ser, y caso de que sí si se puede dar alguna descripción de él, no surge en conexión con esto. Para el objetivo presente basta con mostrar que los tipos pueden compartirse, y que aunque la diferencia (o «-no-ser» en el sentido ordinario de la expresión) no es el ser, *es un ser*, en el cual todos los demás seres, incluido él mismo, participan. (257 b-259 b).

b) Se ha señalado en un capítulo anterior[23] que esto no nos da, tal como está, un estudio adecuado de la negación. Por el momento podemos hacer constar que esta sección del argumento evidentemente refuerza la afirmación de que ahora Platón está interesado por las paradojas que aparecen en torno a la negación en general. Podemos observar, en particular, que pasa de «cuando hablamos del no-ser hablamos de algo diferente del ser» (257 b 3) a mencionar propiedades negativas en general tales como *no ser grande* y *no ser bello*, argumentando que éstas son seres en igual medida que las propiedades positivas contrapuestas. Esto es pasar de *no-ser el ser* *no-ser tal y cual*, y el paso, hecho sin comentario, equivale a una subsunción de lo primero en lo segundo. De los detalles de la argumentación se puede sacar quizás más apoyo en favor de la opinión que he formado de ésta. Observamos que a una propiedad negativa particular se le llama parte de la diferencia y por tanto no-ser, y es natural inferir de esto que a una propiedad particular positiva se la llamaría parte del ser (después de todo todas las propiedades *participan* en el ser)[24]. Esto hace fácil imaginar que Platón estaba pensando en un argumento que concibe la posesión de una propiedad como una parte o manera de existencia y concluye a partir de esto que no poseer la propiedad es un modo de no existencia. Esta es la conclusión que parece seguirse de la premisa si pensamos que la negación «significa lo opuesto» (en oposición a «algo diferente») y aplicamos esto al caso de aquellas negaciones que no niegan existencia. Pues cuando digo que las coles son vegetales, digo, de acuerdo con la premisa del argumento, que existen como vegetales, y podría parecer que lo opuesto de esto es decir que no existen como vegetales, o que participan en un tipo de negatividad, a saber, la no vegetalidad. Pero a veces queremos decir de algunas cosas que no son vegetales sin imputarles ninguna misteriosa clase de negatividad. Sugiero que se debe a que Platón simpatiza con la premisa de este argumento imaginario (o sea, que «Las coles son vegetales» dice que las coles participan en esa parte de existencia) y el que encuentre necesario decir que la negación no significa lo opuesto, sino sólo algo diferente. Quiere decir que cuando yo digo que los gatos no son vegetales digo que participan en lo no vegetal pero que esto no es una parte de la no existencia, sino más bien algo existente distinto de la vegetalidad. La opinión de que las afirmaciones y las negaciones significan cada una el opuesto de la otra es la opinión de que la existencia y la no existencia son los términos opuestos y que bajo el primero de ellos cae la existencia como P, la existencia como Q..., y bajo el segundo la no existencia como P, la no existencia como Q... La opinión de que la negación no significa «lo opuesto» sino «lo diferente» es la opinión de que todos los enunciados afirman que sus sujetos participan en la existencia, y la función de la

negación es localizar al sujeto en una región de existencia distinta de la parte especificada por el término negado. Podríamos expresar esto diciendo que «no» está unido lógicamente, no a la cópula sino al resto del predicado; y esto es lo que casi dice Platón en 257 c cuando habla de que «no» significa lo opuesto de las palabras a las cuales va prefijado, y luego pasa a dar ejemplos como «no grande»[25]. Es difícil ver cómo se puede entender el contraste que Platón traza entre «lo opuesto» (*to enantion*) y «algo diferente» (*ti tôn allôn*) a menos que lo entendamos con tanta vaguedad como lo llevamos haciendo. Por ejemplo, Platón no puede querer decirnos que la contradictoria de una proposición no es lo mismo que su contraria (que negar que López sea muy tonto no es lo mismo que decir que sea muy sabio); pues esto, aunque cierto, parece completamente irrelevante.

Así, pues, decir que algo no es P (donde P es una propiedad, incluída «ser») es colocarlo en alguna parte de la existencia distinta de la ocupada por P. Vemos que esto es así cuando observamos que la negación normalmente no «significa lo opuesto». Sin embargo Platón sugiere (258 e-259 a) que podría haber una cosa tal como lo opuesto de *to on*, pero deja de lado las preguntas de si la hay, y de haberla, si es *logon ejon* o *alogon* como preguntas que no tienen por qué ser suscitadas. (Entiendo que la segunda pregunta significa: «si podría o no entrar en el discurso».) Su lenguaje me sugiere que está en contra de que se mantenga que hay *to mē on* como lo opuesto a *to on*. Sin embargo, no es evidente a primera vista a qué equivaldría esa opinión. Probablemente es un poco demasiado simple decir que esa opinión es que hay cosa tal como la no existencia. Parece más plausible que *to on* es lo que obtenemos cuando reunimos todas las partes de *to on*, siendo las últimas cosas como ser grande, ser bello, etc. *To on* se convertiría así en algo del estilo de la suma de todos los predicados, caracteres o modos de existir positivos posibles. Por lo tanto la idea de que se podría concebir que *to on* tuviera un puesto sería la idea de que podría quedar algo si fuéramos sustrayendo predicados hasta haberlos sustraído todos. Si *to on* se refiere a la suma de todos los predicados posibles, *to mē on*, en el sentido en el cual Platón no desea comprometerse con la significatividad de esta expresión, se referiría a la ausencia de todos los predicados positivos; sería, por expresarlo en términos abstractos, la total acaractericiticidad. Si entendemos de esta manera «lo opuesto de *to on*» será más fácil ver por qué Platón no niega directamente su existencia. No sería imposible preguntarse si podríamos no tener que postular la existencia de algo que carece totalmente de caracteres como aquello en lo que se insertan los caracteres. El *Jôra* del *Timeo* se acerca peligrosamente a esto[26]. En efecto, en la *Física* 192 a 6-16 dice Aristóteles que Platón hablaba de aquello en lo cual se insertan las propiedades llamándolo *to mê on*. Si está hablando del Timeo, Aristóteles verbalmente es inexacto, pero es concebible que Platón usara en la conversación la frase *to me on* de manera que ésta realizara algo del estilo

de la función que tiene *jôra* en ese diálogo. Así pues, puede ser por esto por lo que Platón no diera totalmente de lado a esa noción. Sin embargo, quizá sea difícil que pudiera haberlo hecho incluso en el caso de no tener ni idea del uso que podría desear dar a la noción. Pues la idea de que podría ser un estado de desesperada pobreza ontológica, la total negatividad, la no existencia, *le néant*, parece ser un corolario de suponer que *to on* es algo en lo cual participa todo lo demás, por lo menos si se entiende que significa, no que *to on* es el nombre colectivo de todo lo que hay, sino que la existencia es una propiedad que todo tiene. Pues si la existencia es una propiedad, entonces debería ser lógicamente posible que *haya* algo que carezca de la propiedad (incluso aunque esta posibilidad lógica se excluya metafísicamente de alguna manera). He argumentado que para Platón la noción de participación no es muy clara[27], y parece verosímil que «S participa en *to on*» es ambiguo entre «S es un miembro de la clase de lo que hay» y «S tiene la propiedad existencia». En la medida en que Platón atribuyera algo parecido al último significado al enunciado de que todo participa en *to on*, tendría que tender a pensar que la existencia era una propiedad y que debería haber en ocasiones ausencia de esta propiedad, igual que hay ausencias de otras propiedades.

9. El Extranjero continúa su argumentación previniendo a sus oyentes contra la producción frívola de antinomias. El hecho de que el *logos* o realización de enunciados implique la hilación de tipos diferentes, significa que siempre será posible producir antinomias aparentes a partir del enunciado más inocente si uno no se da cuenta del sentido de lo que se dice. Pero explotar tales antinomias es convertir en imposible el discurso. Luego alarma a sus oyentes diciéndoles que aunque se ha establecido la existencia del no ser, los sofistas todavía podrán mantener que sus enunciados y creencias no pueden participar en él, y refuta esto con el análisis de la proposición en *onoma y rêma* que ya conocemos (259 b-264 b).

Podemos resumir esta discusión diciendo que el tema principal de esta parte del *Sofista* es la falsedad y la inautenticidad, tratándose de exorcizar el temor de que decir que algo es un no-ser es «unir el ser y el no-ser». Este temor surge primordialmente del hecho de que las negaciones de verdad y de autenticidad parecen ser negaciones de existencia; pero la discusión de este punto se complica con una discusión que en realidad está orientada hacia la posibilidad de que todas las negaciones puedan aparecer como negaciones de existencia. En la medida en que Platón se ocupa de las dificultades que suscitan los usos comunes de «es un no-ser» para describir falsedades y engaños, se hace cargo de ella a) mediante un análisis de la falsedad que hace que dejemos de pretender llamar a un proposición falsa un no ser, y b) mediante un estudio de los usos de *einai* y *me einai* que nos aclara intuitivamente que «existir» no es el único significado de *einai*. En la medida en que Platón tiene también puesta su mirada en los problemas que aparentemente engendra la

negación en general, se hace cargo de ellos mediante la doctrina de que la negación no significa lo opuesto sino solo algo diferente.

El manejo de Platón de la noción de existencia no está libre de crítica. Quizá nadie haya ofrecido un estudio incuestionable de este tema. Nosotros quizá encontremos inútil la noción de que los predicados positivos son partes de la existencia. Posiblemente sospecharemos que la noción de ser parte de, o participar en, la existencia es ambigua entre ser un miembro de lo que hay y tener la propiedad de la existencia. En otras palabras, nos apetecería una distinción clara entre el uso de *to on* para significar «aquello que es» y su uso para significar «existencia», igual que nos gustaría una distinción análoga en el caso de otras expresiones de la forma «lo X». Sin duda también desearíamos, para las críticas de las diversas escuelas filosóficas, una clara enunciación en el modo formal de que *einai* no siempre significa «existir» o su negación «no existir».

Pero la crítica más tangible al estudio de Platón es que, al librar a las negaciones ordinarias de la acusación de contradictoriedad mostrando que no niegan la existencia, nos deja la impresión de que ha probado demasiadas cosas. Pues no deja pensar que si las negaciones ordinarias negaran existencia serían contradictorias; y esto sería desafortunado a la vista del hecho de que a veces tenemos que negar la existencia. El análisis de Platón de la negación no solo no trata las negaciones legítimas de existencia; al apartarse continuamente de la noción de negación de existencia sugiere que tal cosa no puede ocurrir legítimamente. Pero claro que puede, e indudablemente aparece de manera más desconcertante en griego que en muchos otros lenguajes. Muy rara vez decimos que los duendes no son; decimos que no hay duendes. La expresión alemana *es gibt* es incluso mejor que la castellana *hay;* ello —el universo o lo que sea— no tiene duendes que dar a los que quieren encontrarlos. Pero en griego hay que decir «Los duendes no son» o «Los duendes son no-seres» (el orden griego de las palabras en «Los duendes no son» puede ser diferente, por lo común del que habría en «Los duendes no son paquidermos»; pero el orden de las palabras es fluido). Esto crea la impresión de que estamos predicando la no existencia de algo que hemos conseguido mencionar, y esto podría inducirnos a pensar que los duendes deben *existir* a algún nivel mínimo en el cual a la vez no existen, puesto que los enunciados en torno a ellos (igual que con el «uno» no existente del *Parménides)* evidentemente versan sobre *ellos* y no sobre otra cosa. Desde luego el estudio de Platón de la negación no nos imposibilita ocuparnos de las negaciones de existencia; si lo hiciera ello le pondría en situación de no poder ser escuchado. En efecto, como hemos visto, el análisis *onoma/rema* abre el camino al análisis correcto de las negaciones de existencia porque muestra exactamente por qué enunciados tales como «Los duendes no son» deben ser reformulados para patentizar su forma lógica. Sin embargo, tal como se presenta, el tratamiento de Platón nos deja la impresión de que piensa que no hay ningún enunciado verdadero de esta forma. Tiene razón al decir que las negaciones ordinarias no son negaciones de existencia, se equivoca al darnos la impresión de que serían contradictorios si lo fueran.

NOTAS CAPÍTULO 4

[1] *Parusia* en *Eutidemo* 301 a, cf. *Lisis* 217 c y sig.; para una equivocación sintáctica véase *Eutidemo* 301 d, donde la trampa depende del hecho de que el sujeto de un verbo en infinitivo está en caso acusativo.

[2] Véanse arriba págs. 16-18.

[3] A menos que se asuma —como se hace subrepticiamente— que ciertos sonidos evocan *naturalmente* ciertas nociones. En ese caso un sonido que se usara para referirse a los gatos tendría determinada su forma por el hecho de que ciertos sonidos son apropiados naturalmente para la tarea de traernos al pensamiento estos animales.

[4] 439 c-440 a. Puede que se piense que este pasaje *podría* significar (junto con *Sofista* 248) que una cosa inmutable no puede ser conocida, puesto que el conocimiento tiene que cambiarla. Sin embargo no creo que signifique esto porque el pasaje es demasiado breve para hacer una afirmación tan inesperada.

[5] Véase Vol. I.

[6] Si decimos que es verdadero lógicamente que todas las proposiciones son verdaderas, no tenemos que conceder que «Algunas proposiciones son falsas» es verdadero; pues esto podría ser una formación contradictoria de palabras y por lo tanto no una proposición.

[7] El estudio del *Teeteto* sugiere que Protágoras no afrontó en realidad esta consecuencia (véase arriba pag. 17). No quiero decir que Parménides y Protágoras adoptaran las opiniones que digo que pudieron haber adoptado.

[8] Arriba págs. 64-68.

[9] Arriba pags. 477-479.

[10] Véase arriba Capítulo 1, págs. 110-122.

[11] Véanse pág. 40, pags. 52 y sig. y págs. 65 y sig. para otro estudio de estas dos cuestiones.

[12] Véanse arriba págs. 117-120.

[13] Para esto véanse arriba págs. 353, 389 y sig. y 398 y sig.

[14] Que un enunciado «se combine con» (o «participe en») «el no ser» es que sea falso; esto se aclarará según prosigamos.

[15] Todo *rema* tiene que contener un verbo, pues una formación de palabras no es un predicado a menos que de algún modo manifieste ser usada predicativamente. Quien muestra esto es el verbo.

[16] Arriba pags. 398-401.

[17] Vimos en nuestro primer examen (págs. 398-401) que Platón no nos dice explícitamente como entender las predicaciones negativas sino sólo las negaciones de identidad. Pero la fórmula del texto probablemente lo hace.

[18] El análisis de la negación en términos de la diferencia no es el único modo de salvar a la suposición de que la cópula afirma existencia de los desastres que le aguardan si decimos que la cópula negativa la niega. Lo contradictorio de «afirmar» es «no afirmar», no «negar». Podríamos tratar «López es soltero» como una conjunción —«López existe y solteriza». La negación de esta conjunción (es decir, «López no es soltero») sería verdadera sólo con que alguno de los conjuntos fuera falso; por ejemplo, si López existiera pero no solterizara. En cierta medida es cuestión de gusto o de recursos lingüísticos el que podamos decir «López no es soltero» cuando nuestra razón para decirlo es que no hay tal López.

[19] Se podría explicar esto diciendo que pensaba este asunto en el modo material (que el ser es una propiedad difícil de comprender) en vez de en el modo formal (que *einai* es ambiguo). (El autor está haciendo uso de la distinción «material mode/formal mode» ideada por Carnap. N. del T.).

[20] Siguiendo a Platón estoy mezclando el problema de las proposiciones falsas y el problema del engaño. Como hemos visto estos problemas no son idénticos, pero no afecta la cuestión presente.

[21] Arriba págs. 491-493.
[22] Lo mismo es cierto de «diferente de todo *on* excepto de sí mismo».
[23] Arriba págs. 398-401.
[24] Aquí hay cierta asimetría. Todas las propiedades participan en el ser y en el no-ser, y también en la mismidad y en la diferencia (véanse págs. 402-407 para el significado de esto último). El no-ser es diferencia, pero el ser no es idéntico a la (auto-) mismidad, como se podría haber esperado. Esto es porque la existencia de una cosa es previa lógicamente a su autoidentidad. Por otro lado una propiedad no podría existir si no fuera autoidéntica, de modo que «La P-idad existe» entraña, aunque no es sinónimo a, «La P-idad es autoidéntica.»
[25] En griego se dice comúnmente *ouk esti mega*, esto es, «no es grande», y el «no» viene antes de la copula. Es por esto por lo que no podemos decir que Platón hace en realidad la afirmación que digo que casi hace, pues la copula es una de las palabras a las que se prefija comúnmente el «no».
[26] Véase arriba, Capítulo 2, págs. 222-224.
[27] Véase Capítulo 3, págs. 407-408.

Capítulo 5

LA CONCEPCION DEL METODO FILOSOFICO EN PLATON

I. CONSIDERACIONES GENERALES

¿POR QUE llamamos filósofo a Platón? ¿Cómo concebía lo que estaba haciendo? ¿Mediante qué métodos pensaba que se debía hacer lo que él hacía?

Decimos que Platón es un filósofo, y le damos el mismo título a algunos de nuestros contemporáneos; por ejemplo a G. E. Moore. ¿Hay algún rasgo común que justifique el título común; y, de haberlo, cuál es? En este capítulo trataremos de responder preguntas de este tipo reflexionando sobre la obra de Platón, tanto en lo que practicaba como en lo que predicaba.

En un sentido de la palabra Platón fue el primer filósofo que dio su obra por escrito. Si su imagen de Sócrates es correcta, entonces Sócrates fue el primer filósofo de la historia; si el Sócrates platónico es una fantasía de Platón, entonces la invención de esta rama particular de la actividad intelectual se debe a Platón. Esta puede parecer una afirmación paradójica cuando recordamos a los «filósofos presocráticos» —hombres tales como Pitágoras, Heráclito, Parménides y Protágoras—. Pero en un importante sentido de la palabra parece que estos hombres no fueron filósofos. Si la filosofía fuera un objeto, de tal manera que todo el que discurriera, no importa cuán dogmáticamente, sobre ese objeto fuera un filósofo, entonces sin duda Heráclito y Parménides merecerían ese título. Pero la filosofía no es primariamente un objeto; primariamente es una manera y solo secundariamente un objeto; a saber, el objeto al cual es apropiada esa manera. Esencialmente, tal como ahora estamos usando la palabra, un filósofo no es alguien que discute cuestiones abstractas, sino alguien que intenta discutir cuestiones abstractas de modo que la gente no se enrede en confusiones conceptuales cuando intenta responderlas.

La filosofía surge a partir de una serie de causas, y sus orígenes determinan a la vez lo que podemos esperar de ella y cómo hay que practicarla. A veces surge de la actividad práctica. Por ejemplo, nos preguntamos si es justo que alguien que ha robado más ha de ser

castigado más rigurosamente que alguien que ha robado menos; y esto nos puede llevar a preguntar qué es la justicia, qué es lo que estamos tratando de hacer cuando intentamos que nuestras decisiones sean justas, y si es algo que debemos querer hacer cuando vemos claramente lo que es.

La filosofía surge también porque los hombres tienen teorías acerca de la vida y acerca del mundo. Algunas de estas teorías aparecen como respuestas a los interrogantes que acabamos de mencionar. Así, una persona puede decir que lo que se intenta hacer en los tribunales de justicia es preservar los derechos de propiedad y que la justicia es la reglamentación de los privilegiados. O puede que una persona niegue la existencia de los dioses, o afirme la inmortalidad del alma. O también, quizá durante una discusión sobre temas de éstos, puede que una persona confiese o indique una creencia de que no es real sino lo que podemos ver y tocar, otra puede, por el contrario, inclinarse a creer que la única realidad son las mentes y sus experiencias.

Se pueden expresar estas teorías y emplear los recursos de la poesía o de la retórica para recomendarlas. Pero tales teorías no son de por sí filosofía. Tampoco se convierten en filosofía, en el sentido en que estamos usando la palabra, solo porque su autor intente probarlas proponiendo argumentos al parecer lógicamente convincentes, igual que Parménides trató de probar sus extrañas conclusiones. En efecto, en la filosofía la prueba de las conclusiones está fuera de lugar. Pues solo se pueden establecer mediante prueba una proposición tomando otra como base; establecer mediante prueba exige contar con axiomas. Pero al nivel de los interrogantes fundamentales que levanta la filosofía no hay axiomas; pues, ¿por qué habría que tener por sacrosantas algunas proposiciones cuando se cuestionan las otras? Teorías tales como las mencionadas no son por sí mismas filosofía, ni se convierten en filosofía porque se las presente como conclusiones de argumentos lógicamente convincentes. Solo se convierten en filosofía en la medida en que se las maneje críticamente, lo haga el hombre que las propone u otro. Esto significa que el tratamiento de una teoría de este tipo solo se convierte en filosofía cuando tiene por objeto mostrar qué conlleva la teoría, qué implicaría su aceptación o rechazo, y si ofrece o no un incremento de la comprensión del área de la vida de que se ocupa.

Por consiguiente, un filósofo es esencialmente un crítico de teorías y no un proponente de ellas. Esto no significa que sea esencialmente un campeón del sentido común frente a aquéllos que avanzan ideas nuevas revolucionarias. «Sentido común», en cualquier época, es el nombre de una teoría o conjunto de teorías, y no hay razón para que éstas estén inmunes a la crítica filosófica en mayor grado que las demás. Tampoco es deber del filósofo ser neutral sólo porque su deber es ser crítico. Hablando en general, los más grandes filósofos han tomado partido; algunos de ellos han sido partidarios de la visión llamada por sus contemporáneos sentido común, otros han mantenido lo que les parecía opiniones nuevas

y propias, o tomadas de alguna doctrina religiosa o científica, o algo por el estilo. Un filósofo puede tener tesis y tratar de recomendarlas. Pero no se debe convertir en un propagandista de ellas, pues la filosofía es esencialmente un intento de ver qué conlleva aceptar o rechazar una opinión. Es el intento de impartir patrones científicos de claridad y razonabilidad en la discusión de los asuntos cuya decisión final ha de ser un acto de juicio; su objetivo es prevenir a la gente de que no absorba teorías, nuevas o de sentido común, sin primero someterlas a examen para ver de qué están hechas. Usa el razonamiento deductivo, pues se ocupa de extraer las consecuencias de las proposiciones, pero no es una ciencia deductiva como la lógica y la matemática. Se refiere a los hechos de la experiencia, porque tiene que preguntar qué sistema de conceptos les da mejor sentido, pero no es una disciplina empírica. Es la defensa crítica y la discusión crítica de las respuestas posibles a las cuestiones abstractas que surgen de nuestra experiencia del mundo.

Sin embargo hasta ahora hemos hablado de la clase de filosofía que interesa al hombre corriente. Pero hay también un tipo de filosofía más exclusivamente técnica que brota de la primera clase. Pues en el curso de los argumentos, clasificaciones, realización de distinciones, etc. que hacen los que discuten críticamente problemas tales como la naturaleza de la justicia o la libertad de la voluntad, habrá ciertos rasgos recurrentes. Ciertos conceptos, como objetividad, realidad, probabilidad, causalidad, verdad, aparecerán continuamente, continuamente se encontrarán ciertos patrones de argumentación. El estudio de éstos es el origen de la filosofía técnica desinteresada, que es una actividad de fabricar herramientas, no ocupada directamente en el estudio de las teorías acerca de la vida y del mundo, sino en la forja y refinamiento de las nociones que se emplearán en cualquier estudio de ese tipo y del diagnóstico de las clases de trampas en que pueden caer tales estudios.

Esta concepción de la naturaleza de la filosofía se puede atacar por dos lados. La podrían atacar los positivistas, que sostienen que no hay cuestiones en cuya decisión pueda alcanzar algún progreso el método filosófico de la clarificación conceptual. *Parece* haberlas («¿Es libre la voluntad?» «¿Son independientes los objetos materiales de nuestra experiencia de ellos?», etc.) y *tenemos la sensación* de que se les puede dar más de una respuesta, y que hemos de filosofar, o desarrollar las implicaciones de estas respuestas, para poder elegir entre ellas. Pero esto solo se debe a que las mismas preguntas son confusas. Lo que necesitamos para decidir qué respuesta dar no es ver más claramente; la tarea de clarificación se ha de realizar en un momento anterior, y si se hace adecuadamente mostrará por qué esas cuestiones no se suscitan en realidad. El objeto de la filosofía no es ayudarnos a responder racionalmente tales cuestiones, sino librarnos de preguntarlas. Las únicas cuestiones que realmente existen son las que la «ciencia» (en un sentido amplio) puede responder.

También podrían atacar nuestra concepción los metafísicos deductivos. Hemos descrito al filósofo como alguien que ayuda a los hombres a juzgar racionalmente sobre asuntos que esencialmente son asuntos de opinión porque no se pueden resolver mediante la investigación empírica. El positivista dice que no hay tales asuntos, porque todas las preguntas reales se pueden resolver en principio mediante la investigación empírica. Estamos de acuerdo con el positivista en que a menudo será el caso que cuando se aclare el tema, su solución será empírica, pero no estamos de acuerdo en que siempre sea así. El metafísico deductivo estará de acuerdo con el positivista en que no hay asuntos que esencialmente sean asuntos de opinión, pero no por la razón de que todas las cuestiones reales se puedan resolver en principio empíricamente. El metafísico deductivo estará de acuerdo con nosotros en que esto no es así, pero sostendrá que todas o la mayoría de las preguntas que no se pueden resolver empíricamente se pueden resolver metafísicamente. Pues según este punto de vista hay ciertas proposiciones que son al mismo tiempo evidentemente verdaderas y fértiles en consecuencias de significado práctico. El cometido de la filosofía es rastrear estos axiomas indiscutibles y, deduciendo sus consecuencias, y las consecuencias de sus consecuencias, resolver final y conclusivamente las preguntas que queríamos hacer pero no podía determinar la investigación empírica.

Mi intención es defender que Platón fue el pionero y uno de los practicantes de la concepción de la filosofía que esbocé al principio. No fue ni un positivista ni un metafísico deductivo.

Nadie llamaría a Platón positivista, pero comunmente se le acusa de haber sido el gran sacerdote de la metafísica deductiva. Trataré de combatir esta impresión. En parte deriva del hecho de que indudablemente estudia temas «metafísicos» (Dios, la inmortalidad, el status del mundo material), y su posición es «metafísica» más bien que de sentido común. Sin embargo esto no es suficiente para hacerle un metafísico deductivo, pues su estudio de estos temas y su defensa de su posición no son a la manera metafísica, sino a la manera genuinamente filosófica; y la filosofía, una vez más, es una manera y no un panorama de temas o un conjunto de opiniones. El metafísico deductivo y el positivista, tal como los he descrito, sin duda son criaturas ideales no representadas en el mundo real; pero si tomamos a Spinoza como una aproximación al metafísico deductivo, está bastante claro que en la práctica Platón es un tipo de pensador muy diferente. El metafísico deductivo comienza con términos claramente definidos y procede a deducir las consecuencias de las proposiciones que construye a partir de esos términos. La esencia de su método son la definición y la demostración. Pero en toda la obra de Platón qué pocas definiciones hay, cuán pocas conclusiones se prueban. Muchos de los diálogos son intentos frustrados de producir definiciones; el lamento continuo de Platón es que usamos las palabras sin entender realmente lo que significamos con ellas, y que la tarea de entenderlo es

de la mayor dificultad. Desde luego se nos ofrecen definiciones de términos como *velocidad* y *figura*, términos de significación filosófica no muy grande pero quizá el único término filosóficamente importante que parece tener una definición es *el alma*, que define como actividad autoactivada.

También hay cantidad de refutaciones en los diálogos; por ejemplo, se refuta la tesis de Teeteto de que el conocimiento es sensación. Desde luego esta refutación particular se ofrece como conclusiva; no obstante incluso en las conclusiones negativas es característico de Platón no decir que *A no puede* ser B, sino emplear alguna fórmula que exprese cierta medida de incertidumbre —«no parece ser así», y otras por el estilo—. Pero en tanto que hay un buen número de conclusiones negativas más o menos tentativas, el número de conclusiones positivas que se proponen en los diálogos como si estuvieran establecidas definitivamente es muy corto. El ejemplo más importante de doctrina que Platón pretende haber establecido conclusivamente es la doctrina de que la actividad espiritual es la fuente no creada de toda actividad, doctrina para la cual hay un argumento demostrativo en el *Fedro* y en las *Leyes*. Pero la doctrina de que hay formas en ningún lugar es objeto de algo que pretenda ser un argumento demostrativo. Usualmente se propone como artículo de la fe socrática. Indudablemente hay un argumento en su favor en el *Timeo* (51-2), pero no intenta ser conclusivo. Se apoya en el hecho, que se admite que es controvertible, de que la comprensión no es lo mismo que la opinión acertada, y se podría decir que esto se apoya en el hecho de que ser persuadido de algo no es lo mismo que llegar a entender por qué tiene que ser verdad.

Muy típica es la posición del argumento final del *Fedón* en favor de la inmortalidad. Aquí, después de mostrar que las almas no pueden morir, Sócrates no intenta mostrar que por lo tanto son indestructibles, pues todos los presentes conceden que las cosas que no pueden morir deben contarse entre los indestructibles. Pero no se sugiere que esto sea necesario lógicamente; más bien se rechaza la hipótesis opuesta como si no valiera la pena considerarla. La razón por la cual no vale la pena considerarla, como he sugerido en capítulos anteriores, es que una situación en que las cosas que no pueden morir fueran no obstante indestructibles sería una situación absurda; y Sócrates y sus amigos están convencidos de que en la naturaleza no se encuentran situaciones absurdas de esa clase. Si uno replicara que en su opinión la naturaleza está llena de absurdos entonces Platón se pondría a enseñarle a abandonar esa opinión. La *República* y con ella el *Timeo* se pueden entender como una especie de manifiesto de la clase de disciplina intelectual que nos impondría. Nos enseñaría las matemáticas suficientes para permitirnos encontrar orden en lo que hasta el momento nos parecía desordenado. Intentaría hacernos compartir su opinión de que se puede ver el mundo como algo ordenado racionalmente si uno piensa sobre él con suficiente

intensidad; y sin duda apoyaría esta convicción en la doctrina de la primacía de la actividad espiritual ya aludida. Se comprometería a cambiar nuestro punto de vista si nos sometemos a la clase de entrenamiento adecuada, pero esto no es lo mismo que producir un argumento demostrativo.

Desde luego Platón tiene unas opiniones propias, y son las del sentido común. Estaba convencido de que el mundo debe su carácter definido y su manejabilidad, en la medida en que posee estos rasgos, a la actividad de la razón, previa e independiente del mundo físico. Este es su dogma fundamental. Gran parte de su obra de madurez es, en un sentido, un intento de desarrollar las consecuencias de esa doctrina. Pero esto no es decir que el platonismo sea un sistema axiomático *ordine geometrico demonstratum* uno de cuyos axiomas sea esta doctrina. El filósofo que tiene una convicción personal que quiere recomendar no llegará muy lejos si simplemente trata de deducir sus consecuencias de una manera matemática. Tiene que trabajar, como aquel que dice, bizqueando. Ha de mirar con un ojo la convicción que está recomendando, y dejar que el otro recorra los hechos de la experiencia. El problema permanente no es «¿Qué se sigue de mi postulado fundamental?» sino algo más parecido a «A a la luz de mi postulado fundamental, ¿cómo tengo que describir o dar cuenta de los hechos que se encuentran en este o aquel departamento de la experiencia?» Por lo tanto decir que toda la obra de madurez de Platón deriva de una convicción fundamental no es decir que no haga otra cosa que reiterar esa convicción y deducir las consecuencias. De hecho rara vez la menciona, y prácticamente nunca deriva explícitamente nada de ella. Se gana el título de filósofo no porque tenga una opinión, sino porque intenta clarificar las cuestiones que habrá que discutir al aceptar o rechazar esa opinión. Una persona no obtiene el título de filósofo por adherirse machaconamente al sentido común, ni tampoco queda privada de él por recomendar una opinión personal. Lo gana por la obra que realiza para poner en claro lo que conlleva la elección entre visiones diferentes del mundo. Gana el título de gran filósofo no por la habilidad con que nos fuerza a estar de acuerdo con él sino por la medida en que expone la dificultad, la complejidad y la naturaleza ramificada de las cuestiones teóricas.

Antes dije que una de las causas que dan lugar a la actividad filosófica es la coexistencia en la misma persona del temperamento filosófico que hemos descrito y de una convicción personal acerca del mundo. Me parece claro que Platón tenía a la vez temperamento filosófico y una convicción personal. Pero también vimos que hay otras causas que dan lugar a la actividad filosófica. Una de éstas es los enredos que surgen de las discusiones teóricas de asuntos prácticos. Algunos filósofos han dedicado buena parte de su tiempo a tratar de resolver enigmas surgidos en estas discusiones. En conjunto Platón no parece hacer esto demasiado. Cuando hace preguntas como «¿Qué es la piedad» o «¿Qué es la justicia?» no tenemos la sensación de que esté ofreciendo sus servicios

como desenredador de confusiones al hombre práctico. Antes que nada está haciendo pedazos una teoría (como en el *Laques*, el *Menón*, el *Cármides*, el *Lisis*) o está delineando la posición platónica positiva (como en la *República* y en cierto grado en el *Eutifrón*). En realidad si queremos encontrar a Platón trabajando como un obrero quitando la maleza, probablemente lo más aconsejable sea mirar las *Leyes*. Aquí encontraremos, por ejemplo, en el Libro Noveno un largo estudio de las cuestiones conectadas con la responsabilidad en el derecho penal. En una medida ligera este estudio está provocado por la necesidad de reconciliar la doctrina de que ninguna persona se equivoca voluntariamente con la concepción de la intención criminal, pero en general es adecuado decir que aquí Platón está haciendo lo que hizo de nuevo Aristóteles siguiendo en buena parte las mismas directrices en el Libro Tercero de la *Etica Nicomaquea*, es decir, poner los fundamentos de la jurisprudencia distinguiendo algunos de los conceptos esenciales.

Como hemos visto la filosofía también surge como una especie de actividad de segundo orden ocupada de la elucidación de los conceptos que se usan y de los patrones de argumentación que aparecen en la discusión filosófica de primer orden. En Platón no encontramos mucha filosofía de este tipo técnico —muy naturalmente, puesto que difícilmente estaba en posición de saber cuáles iban a ser los problemas técnicos de la filosofía. En vano buscaremos tratamientos de temas tales como la verdad y la probabilidad, la naturaleza de la obligación y la causalidad, y otros que tanto han ocupado la atención de los filósofos en los tiempos recientes. Desde luego Platón tiene opiniones sobre muchos de esos asuntos, a veces son opiniones que da por supuestas y que tenemos que enunciar nosotros por él, en otras ocasiones son opiniones de las que era suficientemente consciente para dar una breve enunciación de ellas. Pero en general Platón tiene poco que decir sobre aquellos problemas que sólo surgen en el curso de la discusión filosófica, en respuesta a preguntas que no surgen de la actividad práctica del conflicto de actitudes ante la vida, sino que más bien son preguntas que sólo se le ocurriría hacer a alguien que se haya dedicado a la filosofía.

Pero ésta sería una descripción muy incompleta de la actividad filosófica de Platón si se omitiera hacer hincapié en su obra crítica. La filosofía es el antídoto de la propaganda, y en la antigua Grecia había bastante propaganda. Especialmente en sus primeros escritos es muy acusada la determinación de Platón de que no se deben aceptar las opiniones recibidas sin antes examinarlas. Por lo que sabemos Platón no limitaba su crítica a las opiniones que le eran antipáticas. Como ser humano, puede que argumentara más enérgicamente contra las opiniones que desaprobaba. Pero cuando dice que la peor forma de ignorancia es suponer que conocemos lo que no conocemos, parece que quiere decir lo que dice. No podemos progresar mientras creamos equivocadamente que entendemos algo, incluso aunque ocurra que la doctrina que acepta-

mos acríticamente sea verdadera. Así, en el *Laques* se ataca a Nicias porque ansía proponer una postura en la línea de la doctrina socrática de que la virtud es conocimiento sin preguntarse qué implica esa postura. Una proposición verdadera, tragada entera, no se puede digerir y puede sentar tan mal como una falsa. Entender no consiste, como aclara la *Carta Séptima,* en la propensión a emitir proposiciones verdaderas, ni enseñar es comunicar esta propensión. Enseñar es cuestión de proporcionar la visión en que consiste entender, y la «refutación amistosa» representa un importante papel en el largo proceso que se necesita para conseguir esto. Consecuentemente con esto Platón emplea buena parte de su tiempo en levantar dificultades contra opiniones plausibles. Es significativo que sólo haya un lugar donde se someta a discusión la teoría de las formas, a saber, la parte primera del *Parménides;* y aquí la discusión es notoriamente poco amistosa. Desde luego se nos dice que se puede salir al paso de las críticas de Parménides, pero se nos deja la tarea de averiguar por nosotros mismos cómo. No tiene valor que creamos proposiciones verdaderas, sino que entendamos su verdad.

Espero haber hecho lo suficiente para recordar al lector que las cosas que hace Platón son características de la actividad que desde que apareció se llama filosofía y que no las hace a la manera del metafísico deductivo o del racionalista. Desde luego es posible que la práctica de Platón como profesor oral fuera más racionalista que su práctica como escritor. Sabemos que tenía una baja opinión de la importancia de la filosofía escrita, y pudiera ser que tuviera un sistema metafísico de tipo racionalista que estuviera dispuesto a exponer oralmente pero no a dejarlo a los azares de las malas interpretaciones a que están sujetas las obras escritas. Esto es posible, pero no parece haber ninguna razón para creer que sea verdad. Por lo tanto la creencia de que Platón fue un metafísico deductivo no se apoya ni en su práctica como escritor ni en las teorías acerca de su actividad como profesor oral, sino más bien en sus prédicas. Pero no se puede apoyar en un cuerpo consistente de prédicas pues como sabemos hay muchos lugares donde Platón sostiene cosas que en absoluto tienen espíritu racionalista. En efecto, sólo puede apoyarse en un pasaje, a saber, el Libro Séptimo de la *República.*

En otros lugares hemos discutido este pasaje. Aquí sólo hemos de recordar la concepción que se puede uno hacer de un *anjipocetos arjê* o punto de partida no provisional, desde el cual poder proceder «hacia abajo» estableciendo con certeza lo que hasta el momento había sido hipotético. Pues esta concepción tiene al menos un parecido superficial con la concepción del metafísico deductivo de que se puede conseguir disponer de un conjunto de axiomas del cual poder derivar las repuestas a todas las preguntas de la filosofía.

Pero el parecido es sólo superficial. Por un lado, como hemos visto en capítulos anteriores, no hay ni siquiera en este pasaje una sugerencia muy clara de que haya que hacer filosofía a la manera racionalista. La

mayor parte del tiempo de aquéllos que se entrenen de acuerdo con el programa de estudios que describe Sócrates estará ocupada por lo que llama la «subida», o la búsqueda del punto de partida no provisional. Sobre la cuestión de qué tipo de actividad intelectual sucede a la visión de la naturaleza de la bondad Sócrates se muestra más vago incluso que sobre la de qué tipo de actividad intelectual la precede; y al menos nos permite en suponer que el «camino de bajada» consiste en poco más que en disponer en orden lógico lo que se ha descubierto en el «camino de subida». En ese caso prácticamente toda la tarea real consistiría en el proceso de averiguar «lo que es cada cosa», que precede a la adquisición del punto de partida no provisional. Sin duda la verdad es que Platón creía en la existencia de un sistema coherente de principios racionales y que, al menos en la *República,* creía que la naturaleza de la bondad era en algún sentido la piedra clave del sistema. Esto equivale a decir que hay por descubrir un cuerpo de verdades cuya validez reconocerá la razón, que depende de algún modo de una única verdad, cuya validez también será patente del mismo modo. Pero no equivale a decir que la derivación de consecuencias de axiomas evidentes tenga algún papel en el descubrimiento de estas verdades. Si distinguimos las dos preguntas: «¿Cómo sabemos que hemos alcanzado la verdad?» y «¿Cómo nos preparamos para alcanzarla?» es manifiesto que habrá cierta similaridad entre la respuesta a la primera pregunta que sugiere el Libro Séptimo de la *República* y la que daría el metafísico racionalista; pues ambos estarán de acuerdo en que la verdad consiste en un punto de partida que se recomienda a sí mismo ante la razón y en algo coherente con ese punto de partida. Pero no se manifiesta ninguna similaridad entre las dos respuestas a la segunda pregunta. En la medida en que podemos extraer del pasaje de la *República* alguna doctrina referente al proceso de invención, ésta parece consistir en una especie de actividad contemplativa mediante la cual tratamos de «dar cuenta» de los términos generales. Es decir, parece consistir en un intento de explicitar la comprensión que en algún sentido poseemos de los diversos términos generales que empleamos. Sea como metáfora o como fría doctrina, el modelo del hombre que trata de recuperar un recuerdo, aunque esté ausente del texto de este pasaje de la *República,* parece formar parte importante de la descripción de Platón del proceso de descubrimiento.

Pero además no hay en realidad razón para pensar que el punto de partida no provisional consista en algo del estilo de un axioma o conjunto de axiomas, o que los demás miembros del sistema sean sus consecuencias lógicas. De acuerdo con la visión que hemos dado, en todas las conclusiones que se han alcanzado en la vía de ascenso se ha presupuesto una concepción de la naturaleza de la bondad, y estas conclusiones han de seguir siendo provisionales hasta no haber visto de algún modo que es correcta esta descripción de la naturaleza de la bondad. Pero no hay ninguna sugerencia clara de que el proceso de llegar a ver que esta con-

cepción es correcta consista en descubrir que se puede enunciar como una proposición evidente o verdadera lógicamente. Más bien se sugiere que simplemente sabemos que estamos contemplando una realidad. Por lo que se refiere a cómo podemos conocer esto, Platón no nos dice, igual que Descartes no nos dice, qué quiere decir cuando habla de las percepciones claras de una mente firme. El concepto de verdad lógica traído a colación implícitamente por Spinoza y explícitamente por Leibniz es un modo de precisar lo que vislumbraba Descartes. Pero aplicarlo a Platón no es una manera especialmente plausible de interpretar sus apotegmas. Tampoco hay ninguna razón para suponer que cuando hemos llegado a una proposición de la forma «La bondad es a, b, c.» (suponiendo que se pueda expresar en una proposición la visión de la bondad) hemos de pensar que esta proposición confirma implicándolas el resto de las proposiciones del sistema. De acuerdo con la interpretación que hemos seguido éste no es el caso. Más bien la posición se parece a lo siguiente. En el camino de ascenso hemos rechazado cualquier explicación de un término general que nos parezca carecer de sentido. Usando una vez más un ejemplo que ya hemos empleado demasiado a menudo, tendremos que rechazar la idea de que las almas son cosas perecederas porque no parece tener sentido que las cosas que no pueden morir puedan perecer. Sin embargo, al hacerlo, hemos presupuesto cierta concepción de qué es lo que se recomienda a sí mismo ante la razón o, en otras palabras, de la bondad. Hasta que no podamos tener la certeza de que esta concepción es correcta, las «explicaciones» que hemos alcanzado a la luz de ella no se pueden tener por establecidas. Es un poco como si yo hubiera resuelto algún problema (por ejemplo, sobre la velocidad en que se llenará un recipiente al que aportan líquido dos tuberías de cierto diámetro y que pierde líquido por una tercera tubería de otro diámetro distinto) sobre la base de que un cuartillo de agua ocupa un cuarto de litro. No puedo fiarme de mi respuesta hasta no haber comprobado esta suposición (errónea). Desde luego la suposición referente a la naturaleza de la bondad está más íntimamente conectada con el resto de las tareas de lo que sugiere este ejemplo; pues la doctrina parece ser que no estamos en posición de descubrir qué es la bondad hasta no haber usado una concepción de su naturaleza para dar cuenta de todo lo demás, mientras que podemos encontrar el equivalente del cuartillo en unidades decimales mirándolo en cualquier momento. Sin embargo, esto no hace más que reforzar la postura de que Platón creía que todos poseemos en algún sentido un conocimiento que podemos llegar a poseer explícitamente. Esto no altera la posición de que el descubrimiento final «confirma» lo que antes se ha descubierto, no porque lo implique, sino porque está asumido en ello.

Parece, pues, que la concepción del método filosófico que se esboza vagamente en el Libro Séptimo de la *República* tiene poco que ver con la concepción racionalista de la metafísica como un sistema de verdades lógicamente necesarias. Indudablemente quizá valga la pena sugerir que

la *imagen* de Platón del método filosófico está muy alejada de la de alguien como Spinoza. Pues es probablemente cierto que Platón no concebía el asunto en términos de la adquisición de proposiciones verdaderas. La meta era algo mucho más parecido a alcanzar realmente a conocer los términos generales que de algún modo uno posee. Hay relaciones como la igualdad o condiciones como la virtud, y en cierto sentido estamos familiarizados con las entidades de este tipo. No obstante, igual que yo, que estoy familiarizado con la Puerta del Sol, sin embargo no alcanzaría grandes marcas en una prueba en que hubiera que detallar las fachadas de sus edificios, también la mayoría de nosotros somos incapaces de dar cuenta de la igualdad y la virtud; y lo mismo que lo que mejorará nuestra capacidad para describir la Puerta del Sol es visitarla frecuentemente y atentamente, también llegaremos a entender la igualdad y la virtud centrando en ellas nuestra atención frecuente y críticamente.

Así pues, la meta de la filosofía es la comprensión crítica de aquellos términos generales cuyos conceptos correspondientes son cruciales en el sistema conceptual que empleamos; y uno de los puntos en que hace más hincapié Platón es la dificultad y la precariedad del proceso de adquirir esta comprensión. Puesto que es común a muchos filósofos contemporáneos algo del tipo de esta meta y hacer hincapié en puntos como éstos, y muestran cierta antipatía a los sistemas y fórmulas, quizá sea un poco sorprendente que Aristóteles, el sistematizador y acuñador de fórmulas, sea colocado a menudo al lado de los ángeles y Platón entre los demonios.

II. HIPÓTESIS Y DIALÉCTICA

Hemos de abandonar estas agradables generalizaciones y estudiar dos términos que parecen tener cierto sabor técnico, a saber, «hipótesis» y «dialéctica». Los dos términos están interconectados, pues parece ser que tenemos que usar hipótesis en tanto no hayamos alcanzando lo que estamos tratando de alcanzar cuando hacemos dialéctica. Lo que hace innecesarias a las hipótesis son los logros dialécticos.

Algunos estudiosos han sacado mucho partido de lo que llaman método hipotético. A su modo de ver Platón atribuía una importancia considerable a una técnica de argumentación hipotética. Dicen que una de sus principales recomendaciones era tratar las hipótesis de cierta manera. En una versión anterior de este capítulo desarrollé una doctrina metodológica bastante elaborada que describí como método hipotético, afirmando que Platón la propuso como una técnica de invención. Sin embargo, después de reflexionar, he llegado a pensar que es fácil sacar demasiado partido de las observaciones más bien escasas y breves que hace Platón en torno a las hipótesis. Al mismo tiempo, sería un error irse

al otro extremo y negar que haya nada parecido al método hipotético. Tanto en el *Menón* como en el *Fedón* parece introducirse algo gratuitamente en la argumentación el concepto de *hipocesis,* y en ambos lugares y también en la *República* se usa el término como si tuviera algo de término técnico. Parece, pues, que hay una doctrina técnica conectada con esta palabra que Platón desea comunicarnos. Desgraciadamente, también es cierto que en los tres sitios Platón dice menos de lo que quisiéramos saber sobre el significado que atribuye a esta palabra y a otras relacionadas con ella. Es casi como si estuviera pensando en un cuerpo de doctrinas relativo al tema de la *hipocesis.* Puede que estuviera pensando en alguna doctrina privada y que no se diera cuenta de que no había dado pistas suficientes para poderle seguir sin ambigüedad; o puede que se estuviera refiriendo a algo que resultara familiar a sus contemporáneos pero no a nosotros.

Literalmente parece que una *hipocesis* debe ser primariamente un acto de suponer o avanzar algo por mor del argumento o de dar por supuesto, y que secundariamente debería ser la proposición supuesta, avanzada o dada por garantizada —igual que una *propositio* debería ser un acto de proponer y, luego, la cosa propuesta, o proposición. «Hipótesis», por consiguiente, servirá como traducción de *hipocesis* si eliminamos el elemento de capacidad explicativa que «hipótesis» tiende a connotar y si tenemos presente que una *hipocesis* puede ser a veces el acto de suponer. Probablemente también es verdad que la palabra «hipótesis» suena demasiado a cosa tentativa para servir como traducción perfecta de *hipocesis.* Las *hipocesis* de los matemáticos en la *República,* o sea, la imparidad, la paridad, las figuras y tres tipos de ángulos, probablemente no se llaman así porque los matemáticos propongan de hecho, o deban hacerlo en principio, las proposiciones referentes a estas entidades como hipótesis tentantivas; más bien ocurre que toman como básicos sus conceptos de estas entidades y no intentan «dar cuenta» de ellas o «preguntar qué son». También en el Libro Cuarto de la *República* cuando se llama *hipocesis*[1] al principio de que A no puede tener con B simultáneamente dos relaciones opuestas, no es parte importante de lo que Platón quiere decir que el principio sea dudoso. Desde luego, *hipocesis* connota cierto carácter de tentatividad; probablemente sea verdad decir que Platón a veces elige esta palabra u otras afines como parte de su programa general de insistir en la conjeturalidad de todas las especulaciones filosóficas formuladas por una mente juiciosa. Pero sería erróneo, pienso, suponer que cuando la usa siempre pretende señalar la especial conjeturalidad de aquello para lo cual la usa.

A) *Hipótesis en el* Menón *y el* Fedón

En el pasaje en que el *Fedón* se ocupa de la *hipocesis* (*Fedón* 99-102) Sócrates está a punto de embarcarse en su argumento final a favor de la

inmortalidad y, por lo tanto, está estudiando las condiciones en las cuales pueden suceder las cosas. Ha expresado su insatisfacción con los tipos de explicación que habitualmente se ofrecen en la ciencia y en la matemática. En particular, ha mostrado su simpatía hacia el tipo de explicación que explica un hecho mostrando que es mejor que sea así, y ha lamentado su incapacidad para encontrar explicaciones tales en los escritos de alguien o para inventarlas por sí mismo. En vista de esta incapacidad ha «planeado un 'segundo viaje' a la búsqueda de la explicación» (99 d). Habiendo fracasado en la contemplación de las realidades, ha decidido no fijarse en ellas, sino mirar sus imágenes en los *logoi* (enunciados, explicaciones o definiciones).[2] Su procedimiento es suponer (*hipoticeszai,* «hipotetizar») en cada ocasión el *logos* que le parece más fuerte, y suponer que la verdad de todo está concorde con él y que la falsedad de todo está en conflicto con él. Luego pregunta si se entiende esto, le dicen que no, y pasa, no a explicar lo que quiere decir con «suponer el *logos* más fuerte», sino a dar lo que parece ser el *logos* que ha decidido suponer en el tema de la explicación. En otras palabras, cita su hipótesis en vez de decirnos qué es una hipótesis, o qué hace a una más fuerte que otra. (*Fedón* 100 b, c. Con cualquier interpretación este pasaje parece bastante elíptico y poco elegante). Su hipótesis es, dice, muy familiar; es que hay formas y que nada llega a adquirir una propiedad si no es por la presencia en ello de una forma —nada es bello sino en virtud de la belleza, nada es más grande que algo si no es en virtud de la mayor-que-idad.

El uso que hace Sócrates de esta oscura hipótesis no nos interesa ahora[3]. Lo que tiene que ver con nuestro propósito inmediato es que después de varias aplicaciones de la hipótesis Sócrates pasa a hacer algunas observaciones metodológicas que son gratuitas respecto al propósito principal y que deben estar escritas para instruirnos. Dice (101-2) que supone que Cebes estará de acuerdo en que el número 2 no se puede crear por adición ni por división, sino solo por participación en la dualidad. Cualquier otra «sutileza» mejor es dejarla a alguien más sabio (es de imaginar que esto es irónico). Sócrates y Cebes se «mantendrán en la seguridad de la hipótesis». Se adherirán a la regla de que solo la dualidad hace al dos y con ello evitarán decir sinsentidos. Sin embargo Sócrates contempla ahora la posibilidad de que alguien pueda cuestionar la hipótesis, y aconseja a Cebes cómo proceder cuando esto suceda. Las observaciones que hace Sócrates difícilmente se autoexplican, y encuentro fácil suponer que Platón estaba pensando en algo en lo que consciente o inconscientemente se apoyaba para aclarar lo que quería decir. Por lo que se refiere a sus propios escritos el único pasaje al que podría estar remitiéndonos es el estudio de las hipótesis en el *Menón;* pero como pronto veremos éste escasamente nos proporcionará lo que deseamos. Entretanto hemos de preguntarnos cuál es la importancia general de este pasaje.

Es posible atribuirle muy poca importancia. Podríamos empezar por decir que cuando Sócrates contrapone mirar las cosas en los *logoi* con mirarlas en la *erga* (es decir, ¿en la experiencia sensorial?) no intenta sugerir que el primer método sea más indirecto que el segundo; en efecto, todo eso lo dice él mismo (100 a 1). Según esta opinión todo lo que quiere decirnos es que decidió que la reunión de datos no resuelve los problemas; lo que se necesitaba era pensar en los principios generales. Al describir su decisión de dedicarse a pensar en esto como un «segundo viaje» (una expresión que parece significar propiamente una manera más lenta y laboriosa de llegar al mismo sitio, pero que puede significar nada más que «segundo en calidad») está siendo irónico, como ciertamente lo es en varios lugares de este pasaje[4]. Similarmente describir su principio como una hipótesis no es más que un rasgo de modestia. Sócrates está diciéndonos en realidad que llegó a la conclusión de que la investigación científica no haría ningún proceso seguro hasta que alguien no estableciera unos principios generales de qué puede contar como explicación válida de un fenómeno. Su «hipótesis» es uno de esos principios. Sus observaciones metodológicas finales lejos de hacer referencia a algún «método hipotético» especial para el razonamiento, se añaden en realidad al común consejo de tomar las cosas paso a paso y no tratar de buscar fundamentos para aceptar una proposición antes de haber descubierto si, por así decir, ha pasado el examen preliminar o, en otras palabras, si está libre de consecuencias paradójicas.

Confieso que no encuentro increíble esta interpretación más bien deflacionaria del pasaje. Ciertamente es verdad que cuando Sócrates habla por primera vez de «hipotetizar» está más interesado, como hemos visto, en el contenido de la hipótesis que en la cuestión de qué entiende al llamarla hipótesis. Esto es consistente con la opinión de que «hipotetizar lo que juzgue como *logos* más fuerte» significa simplemente «adoptar la opinión que parezca correcta». Sólo las observaciones metodológicas del final del pasaje parecen ser perjudicadas por la interpretación deflaccionaria. Por otro lado, no me inclino a seguir todo el rato la dirección contraria. Es decir, no pienso que Sócrates esté dando los rasgos generales de un método de investigación específicamente propuesto como inferior a algún otro método de investigación que es incapaz de seguir. Eso sería lo que podría querer decir si presentara su procedimiento como un «segundo viaje» en comparación con la dialéctica; pero, al menos con esas palabras, no es esto lo que hace. Lo presenta como «segundo viaje» en comparación con los métodos de Anaxágoras y otros que ha estado ridiculizando hacía un instante. Indudablemente se implica que Anaxágoras y otros científicos antiguos habían intentado ir demasiado deprisa porque no habían puesto fundamentos teóricos adecuados; no hay ninguna sugerencia clara de que Sócrates pretenda usar un método que sea más lento que otro método ideal.

Sin embargo, pudiera ser esto lo que estuviera pensando, aunque no es lo que claramente manifiesta. Ahora volveremos a la discusión del *Menón* para ver qué luz se puede sacar de ahí. El pasaje que se ocupa especialmente de la hipótesis es *Menón* 86-9, pero también tenemos que tomar en cuenta la configuración general del diálogo.

El tema oficial del *Menón* es el problema de si se puede enseñar la virtud. Sin embargo, Sócrates protesta, cuando Menón plantea esta pregunta, diciendo que no sabe qué es la virtud y por lo tanto no puede saber si es enseñable. En general dice (71) que a menos que uno sepa qué (*ti*) es una cosa o una persona, no puede saber cómo (*jopoion*) es. De acuerdo con este principio, Sócrates trata de conseguir que Menón ofrezca una definición satisfactoria de la virtud.

La contraposición entre saber qué es una cosa y saber cómo es, es importante y aparece en diversos contextos que tienen que ver con la dialéctica. Se refiere a lo que hemos llamado la estipulación contrainductiva de que se debe ser capaz de ofrecer un análisis de la P-idad antes de poder decir qué es verdadero en general de las cosas P. En este lugar es defendida mediante una analogía desafortunada, por no decir sofística, a saber, que no puedo decir qué clase de persona es Menón si no sé quién es. Esto sugiere que lo que quiere decir Sócrates es que si no puedo identificar aquéllo a lo que se refiere «virtud», si no sé qué significa la palabra, no puedo hacer enunciados verdaderos acerca de la cosa. Sin embargo el asunto no va por ahí; Sócrates puede identificar perfectamente, en este sentido, la virtud. Lo que menciona como «conocer qué es una cosa» es la condición que antes describimos en este capítulo como la comprensión crítica de un término general; es un estado mental que va más allá de la mera capacidad de manejarse satisfactoriamente con el concepto correspondiente, y es el único estado mental que nos permite hacer enunciados generales acerca del término en cuestión, o en otras palabras «conocer qué tipo de cosa es». Primero hemos de ver claramente lo que estamos haciendo al clasificar estados de carácter como virtud o vicio para luego estar en posición de decidir por qué medios se adquieren tales estados.

Volviendo a la discusión de Sócrates con Menón, Menón no consigue ofrecer una definición satisfactoria de la virtud. Luego lamenta (79-80) que Sócrates es único para dejar perplejos a aquéllos que hablan con él, llevándolos a un estado de *aporía* o de no saber qué hacer. Pues él, Menón, que frecuentemente ha escuchado con aprobación sus propios discursos sobre la naturaleza de la virtud, es incapaz de decirle a Sócrates lo que es. Indudablemente, añade, ésta parece ser una situación desesperada; pues, ¿cómo se podría aprender jamás lo que es algo? Si ya se conoce, entonces no hay nada que aprender; pero si no se conoce lo que se está inquiriendo, ¿cómo se conocerá lo que se está buscando o se reconocerá si por casualidad se encuentra? (80 d-e). Sócrates trata esto como un sofisma conocido, pero lo toma en serio. La respuesta que da es la doctrina de la *anamnesis* o recuerdo. De ésta dice (86 b) que la única

parte de la doctrina en la que confía por completo es en que vale la pena buscar aquello que uno no conoce. En otras palabras, la relevancia de la doctrina de la *anamnêsis* en este contexto es que de un modo u otro poseemos una comprensión latente de los términos generales que empleamos, y que esta comprensión latente se puede extraer mediante la discusión y la indagación. Esto equivale a decir que el intento de ver «lo que es algo» no es desesperado.

Esto destruye el intento de Menón de mostrar que es fútil tratar de descubrir qué es la virtud. Sin embargo, no muestra entusiasmo por esta empresa y dice que preferiría discutir la cuestión de si la virtud es enseñable. Con algunas muestras de resistencia, Sócrates se aviene a discutir esta cuestión *ex hipoceseôs*, «a partir de una hipótesis», e ilustra el significado de esta frase mediante una analogía geométrica (86 e-87 b). Tampoco la analogía es fácil de interpretar. Una paráfrasis de lo que dice es la siguiente. «Por *ex hipoceseôs* entiendo el método de investigación que a veces sigue un geómetra, por ejemplo cuando se le pregunta acerca de un área, si cierto triángulo se puede inscribir en un círculo dado. Puede responder que aún no sabe si se puede o no, pero que piensa que tiene una hipótesis relevante; ésta es que si el triángulo tiene cierta propiedad le parece que se seguirán tales y tales cosas, mientras que si le falta esa propiedad, las consecuencias parecen ser otras. Por lo tanto, dice, desea formular una hipótesis y dice lo que se sigue de ella con respecto a la inscribibilidad del triángulo». Aquí no está claro si se entiende que la hipótesis es: «El triángulo tiene cierta propiedad» o si se entiende que es: «Si el triángulo tiene cierta propiedad se seguiran ciertas consecuencias, y si le falta la propiedad se seguirán otras consecuencias determinadas». Más aún, si (como parece lo más probable) el significado es el segundo, parece surgir la posibilidad de que se le llama hipótesis no porque «avance algo» sino porque es un enunciado de la forma *si-entonces*, o hipotético. En conjunto me inclino a opinar que la hipótesis es el enunciado hipotético, pero que no se le llama hipótesis porque sea hipotético. Vale la pena observar que se presenta al geómetra diciendo que si el triángulo tiene cierta propiedad, entonces *le parece* que se seguirán ciertas consecuencias; el enunciado hipotético se propone como algo probable, no como un teorema.

Dudas similares agobian a la hipótesis en torno a la virtud que va a exponer Sócrates y que se supone análoga al ejemplo geométrico. No está claro si se entiende que ésta es «La virtud es conocimiento», o «Si la virtud es conocimiento es enseñable». En conjunto, también aquí, me inclino a opinar que se quiere decir lo segundo, a pesar del hecho de que cuando se introduce esa proposición no se propone de manera tentativa. Lo que hace Sócrates, después de dar su analogía geométrica, es decir: «De igual modo nosotros, puesto que no sabemos qué es la virtud ni qué clase de cosa es, hagamos una hipótesis y así investigaremos si es enseñable o no, diciendo lo siguiente: ¿En qué categoría de las cosas

psiquicas habría de caer para que fuera enseñable...? En primer lugar, si fuera de carácter diferente al del conocimiento, ¿sería enseñable (o más bien, como acabamos de decir, recordable)...? ¿O es para todos evidente que nada se le puede enseñar a una persona si no es el conocimiento? Esto es evidente, desde luego. Luego si es conocimiento evidentemente será enseñable» (87 b 2-c 6). Si fuera esencial que una *hipocesis* se propusiera como algo tentativo o por mor del argumento, entonces el «evidentemente» que aparece quitaría a esta última oración el status de *hipocesis*. Sin embargo, si se le puede llamar *hipocesis* a algo que parece «evidentemente» que aparece quitaria a esta última oración el status de su verdad, no habría tal pérdida de status.

En todo caso, después de decir que la virtud será enseñable si y solo si es del mismo carácter que el conocimiento, Sócrates pasa a preguntar si efectivamente tiene este carácter. Primeramente argumenta en favor de esta opinión. Su argumento está basado en otra *hipocesis*, en esta ocasión que la virtud es una cosa buena. Dice de esta *hipocesis* (87 d 3) que es *menei*, lo cual significa probablemente que no será subvertida. Luego mantiene que la virtud solo puede dejar de ser conocimiento si hay cosas buenas que no dependen de éste. Sin embargo, todo lo que es benéfico a veces también es perjudicial; y su carácter benéfico depende de su uso correcto. El «valor» que no consiste en comprensión correcta (*fronêsis*), sino que es más bien una especie de audacia de temperamento, a veces es desastroso; etc. Así que si, como se ha acordado, la virtud es siempre beneficiosa, tiene que contener algún principio de uso correcto; por lo tanto debe ser comprensión recta.

Después de establecer así la plausibilidad de la opinión de que la virtud es conocimiento (la plausibilidad de que la virtud sea comprensión correcta es al menos un punto en favor de la opinión de que la virtud es conocimiento)[5], pasa Sócrates a examinar si de hecho es enseñable la virtud, y si esta opinión es correcta lo será. Tras una larga argumentación se alcanza la conclusión de que aquéllos que se supone que tratan de enseñarla no consiguen hacerlo, de lo cual se infiere que no es enseñable. Sin embargo, puesto que se está de acuerdo en que la virtud siempre es buena, y en que esto significa que de algún modo tiene que estar garantizado su uso recto, hay que buscar una conexión más tenue entre virtud y uso recto que la que aportaba la opinión de que la virtud es conocimiento. Esta se puede encontrar en la propuesta de que la virtud es opinión correcta, y se adopta tentativamente esta sugerencia. Sin embargo Sócrates finaliza la conversación diciendo que no podemos esperar aclarar la cuestión de cómo adquieren la virtud los hombres si primero no intentamos averiguar lo que es «ella misma de acuerdo consigo misma».

Es patente que uno de los temas principales de este diálogo es el del método filosófico. Indudablemente se podría decir que las preguntas de qué es la virtud y de cómo la adquirimos sólo se estudian a guisa de ejemplo. El objetivo real del diálogo (podríamos argumentar) es insistir

en la importancia de la comprensión crítica de los términos clave y explicar cómo es esto posible mediante la doctrina de la *anamnesis*. Probablemente siempre será un error encontrar un único propósito en un diálogo platónico, pero es innegable que éste es uno de los propósitos del *Menón*. En vista de esto es tentador preguntarse si lo que se dice acerca de las hipótesis no pretendería sugerir una técnica de invención filosófica. Recordamos que Menón lamentaba que Sócrates tenía el hábito de paralizar a los que le hablaban pidiéndoles definiciones socráticas. La paradoja sofística que trata de mostrar que es imposible el descubrimiento se refuta mediante la doctrina de la reminiscencia; pero esto solo muestra que es posible el descubrimiento, no dice cómo se consigue. «La sugerencia de que procedemos «a partir de una hipótesis», podríamos decir, tiene por objeto indicarnos qué hacer cuando, dada nuestra fragilidad, no hemos logrado «dar cuenta de qué es algo en sí mismo de acuerdo consigo mismo». Desde luego podríamos insinuar que la misma palabra *hipocesis* está elegida solamente para reforzar el principio general de que hasta no haber alcanzado una comprensión crítica de un término no tenemos derecho a considerar como establecida ninguna proposición que contenga dicho término.

Si estuviéramos seguros de que la hipótesis que avanza Sócrates es «La virtud es conocimiento» podríamos interpretar que dice algo del tipo de lo siguiente: «¿No eres capaz de decir qué es la virtud? No importa; prueba fortuna. Di por mor del argumento que es conocimiento. Esto te dará algo para continuar. Hay una conexión familiar entre el conocimiento y la enseñabilidad, y también entre la bondad y el conocimiento. Esto último apoya la hipótesis de que la virtud es conocimiento, mientras que lo primero te ofrece algo que poder contrastar. Pregunta si es enseñable la virtud. Aparentemente no. Luego no parece ser conocimiento. No obstante ha de tener alguna conexión con el conocimiento debido al eslabón que hay entre la utilidad y el conocimiento. ¿Qué pasaría entonces si la virtud fuera uno de los parientes del conocimiento, como la opinión correcta? Esta propuesta serviría para explicar por qué la virtud es siempre útil sin caer en la dificultad de que no parece poderse enseñar. Así que, como ves, suponiendo que la virtud es conocimiento hemos progresado en dirección al descubrimiento de qué es. Hemos eliminado provisionalmente una respuesta que parece insostenible (es decir, la que hemos intentado), pero el proceso de proponerla te ha sugerido consideraciones acerca de la presencia en la virtud de algún factor que garantizaba el uso recto, lo que a su vez ha conducido a la sugerencia, hasta ahora no refutada, de que en realidad es opinión correcta. Esto aún no lo hemos contrastado adecuadamente (por ejemplo, no estoy seguro de la virtud no es más segura que la opinión correcta); pero al menos podemos afirmar haber establecido con razonable firmeza un principio más vago de que es de algún modo esencial para la virtud algo del tipo de la comprensión recta. Esto nos proporcionará algo con lo que continuar hasta la próxima vez que resumamos el estudio de lo que es la virtud».

Esto da una reconstrucción bastante atractiva del argumento del *Menón*, y no estoy seguro de que esta línea estuviera completamente ausente del pensamiento de Platón. El problema de esta reconstrucción es que pasa por alto el hecho de que Sócrates está de acuerdo en considerar la pregunta de Menón de si se puede enseñar la virtud a partir de una hipótesis, mientras que en esta reconstrucción durante todo el tiempo solo se interesa por su propia pregunta de qué es la virtud. No se considera «a partir de una hipótesis» la pregunta de si se puede enseñar; simplemente se la considera preguntando si de hecho la gente consigue enseñarla.

Sin embargo, si somos imparciales este hecho parece constituir un obstáculo para cualquier interpretación razonable de esta parte del diálogo. Nos inclinamos a pensar que lo que dice el geómetra al que se compara Sócrates es algo de este tipo: «No puedo responder tu pregunta con los datos que me das, pero te puedo decir algo que podría servirte de ayuda. Si la figura de que te ocupas tiene cierta propiedad, entonces se puede inscribir; si no, no». Pero si es así como se entiende que proceden los geómetras, desde luego no es así como procede Sócrates. Pues proceder de esa manera sería aconsejar a Menón que decida si la virtud es conocimiento, porque es necesario conocer la respuesta a esta pregunta para poder responder la de si se puede enseñar. La forma del argumento habría sido (por ejemplo) la siguiente: «Si p ('la virtud es conocimiento') entonces q ('se puede enseñar la virtud') y si no-p entonces no-q; pero p; luego q». Pero de hecho el argumento tiene la forma: «Si p entonces q y si no-p entonces no-q; pero no-q; luego «no-p». No-q («no se puede enseñar la virtud») se establece sin introducir p, y se usa para desacreditar p. La pregunta de Menón se responde mediante la investigación empírica del éxito que alcanza la gente en enseñar la virtud, y la naturaleza de la virtud no tiene ninguna influencia en la investigación. Por consiguiente, la suposición de que la virtud es conocimiento no presta la menor aportación en la respuesta a la pregunta de Menón, y es difícil ver qué pretendía Sócrates al decir que sólo intentaría responder esta pregunta si se le permitía hacerlo «a partir de una hipótesis».

Por lo tanto a menos que supongamos (lo que de ninguna manera es increíble) que en este punto Platón ha perdido el hilo de la estructura del diálogo, tendremos que concluir que la introducción de hipótesis no tiene como finalidad ayudar a responder la pregunta de Menón; pues de hecho no ayuda. ¿Es entonces una intrusión irrelevante? No necesariamente. Es posible suponer que la función de la hipótesis según el criterio de Sócrates no sea ayudar a responder la pregunta de Menón, sino poner de manifiesto que dar una respuesta provisional a la pregunta de Menón contribuirá (negativamente) a responder la de Sócrates. En otras palabras, Sócrates está diciendo: «No voy a ponerme a discutir sobre si se

puede enseñar la virtud cuando primero tenemos que decidir qué es. Pero si estás dispuesto a permitirme ligar la pregunta de si se puede enseñar con la pregunta previa de qué es, entonces no me importa prestar parte de mi atención a tu pregunta. Al fin y al cabo nos llevará a alguna parte. Si las apariencias sugieren que la virtud no se puede enseñar, esto al menos nos dará una idea de lo que no es. Toda la cuestión será provisional e insatisfactoria porque no podemos estar seguros de estar buscando las respuestas a tu pregunta en los lugares adecuados mientras no hayamos respondido a la mía. Me refiero a que si vamos a mirar a los ciudadanos atenienses de buena reputación para ver si consiguen que sus hijos también tengan buena reputación, y consideramos que con esto preguntamos si se puede enseñar la virtud, estaremos dando por supuesto que la virtud es lo que da fama a Pericles y a Temístocles; y puede ocurrir que no lo sea. Sin embargo, si tenemos presente que toda la discusión se mueve en este nivel provisional, no hay peligro en preguntar si, en el caso de que la virtud sea la cualidad de estos hombres, es una cualidad que se puede enseñar». En otras palabras, Sócrates está dispuesto a considerar la cuestión particular y práctica de si se puede enseñar la virtud sólo si se conecta explícitamente con la cuestión teórica general de qué es la virtud, de manera que a la pregunta práctica se le pueda extraer alguna utilidad de tipo provisional, con vistas al intento de «recordar» la virtud, o a ver qué estamos haciendo realmente cuando dividimos a las personas en buenas y malas.

¿Se ofrece, por tanto, algún consejo metodológico en esta parte del *Menón*? Como antes vimos es tentador enlazar la introducción de hipótesis y el hábito paralizador de Sócrates de pedir que digamos lo que es algo antes de decir otra cosa en torno a ello. Por lo que se refiere a *Sócrates* éste insiste hasta el final (cf. *Menón* 100 b 5) en que este es el orden correcto; pero es posible que *Platón* trate de decirnos que a veces podemos hacer mayores progresos si practicamos el tipo de desviación del orden socrático que se le podría inducir, muy de vez en cuando, a tolerar. En ese caso , el consejo metodológico que está ofreciendo Platón quizá podría estar en la siguiente línea. No puede ser (indudablemente) que no haya *nada* en una costumbre tan establecida como la de distinguir la virtud del vicio. Pero, a menos que entendamos el sentido de la distinción, puede fácilmente ocurrir que la tracemos mal. El esclavo tenía razones de cierto tipo en favor de sus respuestas erróneas a las preguntas geométricas de Sócrates igual que las tenía para sus respuestas correctas; pero eran razones confusas, y no podía separar las buenas de las malas. Similarmente puede que distingamos bien la virtud pero de manera confusa e incoherente; las valoraciones convencionales, que podríamos no sustentar si viéramos que las estábamos haciendo, pueden inducirnos a incluir en la clase de las personas virtuosas a miembros que no tengan realmente derecho a estar en ella. Por consiguiente, Sócrates está en lo cierto al pensar que no podemos resolver las cuestiones relativas a la

posibilidad de ser enseñada la virtud examinando lo que consiguen los padres virtuosos; pues, como hemos visto, podemos equivocarnos en quiénes son éstos, y desde luego puede agobiarnos toda otra serie de confusiones. Primero tenemos que entender el sentido de la distinción entre virtud y vicio, y luego podremos resolver cuestiones relacionadas con ellos. Pero lo que quizá Sócrates pasó por alto es que una insistencia demasiado rígida en este principio puede tener un efecto paralizante. Desde luego no podemos *resolver* las preguntas subsiguientes sin resolver la primera, pero bien puede servir de ayuda *suscitar* las preguntas subsiguientes siempre y cuando hagamos dos cosas, es decir, siempre y cuando nos demos cuenta de que lo que estamos haciendo es provisional, y siempre y cuando mantengamos explícitamente el estudio de las preguntas subsiguientes en contacto con la pregunta primera. Así, en el caso presente podemos dar por supuesta una hipótesis al parecer razonable, a saber, que hay una conexión invariable entre que algo sea conocimiento y que sea enseñable, y a la luz de esta suposición razonable puede que encontremos que investigar la pregunta de la enseñatividad puede aliviar la parálisis inducida por la pregunta primera y puede, incluso, proporcionarnos pistas que se puedan utilizar en el intento de responderla.

Me inclino a pensar que no es del todo inverosímil que fuera ésta la indicación que pretendía hacer Platón al introducir la idea de *investigación a partir de una hipótesis* en el *Menón;* en particular confío bastante en que trataba de señalar que puede ser fructífero realizar aproximaciones oblicuas a la pregunta de qué es algo permitiéndose uno *suscitar* preguntas posteriores en un estado de la argumentación en la que sería inadecuado lógicamente pensar en *resolverlas.* En ese caso se podría entender que el *Menón* informa de que Platón no pretendía adaptarse a la regla socrática de que hay que atacar primero las cuestiones previas; y la primera de sus recomendaciones metodológicas sería que es legítimo apartarse de la senda recta. Otras dos recomendaciones metodológicas serían, una que durante el estudio de las cuestiones subsiguientes hemos de intentar, en la medida de lo posible, tener presentes sus aportaciones a la pregunta previa, la otra que el estudio de preguntas subsiguientes antes de resolver la previa inevitablemente ha de tener un carácter provisional. Con este último punto estarían conectadas especialmente las palabras «a partir de una *hipocesis*».[6] En el *Menón* la connotación de *hipocesis* sería tentatividad.

Si todo esto es correcto, ¿qué utilidad podemos extraer del *Menón* con vistas a la interpretación de los pasajes relativos a las hipótesis que ya hemos visto en el *Fedón*? La respuesta parece ser que no mucha. Es de suponer que, igual que en el *Menón,* también aquí las palabras como *hipocesis* se usan para distinguir el carácter conjetural de las ideas que está describiendo Sócrates. Sin embargo, aparte de eso no nos reportará una utilidad muy directa el *Menón* y tendremos que considerar por separado los problemas que suscita el *Fedón.*

En el *Fedón* 100 a 3 Sócrates dice de sí mismo que está «suponiendo (*hipocemenos*) regularmente lo que le parece el *logos* más fuerte a propósito de cualquier asunto», y dice que «acepta (*ticêmi*) como verdadero todo lo que concuerda con él, rechazando como falso lo que no». La palabra para «concordar» es aquí *simfônein*, una metáfora (quizá muerta) tomada de la música. Tendremos que suponer que Platón no tenía muy clara la relación lógica que pretendía que en este contexto señalara *simfônein*; pues no podemos encontrar una relación lógica R tal que Sócrates pueda razonablemente aceptar todo lo que esté en la relación R con su hipótesis y rechazar como falso todo lo que no está en la relación R con ella[7]. Está claro que lo que quiere decir Sócrates es que acepta como verdadero todo aquello a que apunta la hipótesis que está usando en ese momento, y rechaza como falso todo lo que está en conflicto con ella. Además me parece evidente que, igual que Sócrates no eligió con mucha propiedad la palabra *simfônein*, tampoco nosotros tenemos derecho a suponer que él pretende decir (y se podrían entender así sus palabras) que es la misma hipótesis elegida quien apunta hacia algunas cosas y está en conflicto con otras. Es decir, no tenemos por qué suponer que las cosas que Sócrates «acepta como verdaderas» sean cosas que se puedan derivar de la hipótesis sola sin ayuda de otras premisas, o que las cosas que «rechaza como falsas» sean cosas que contradicen a la hipótesis aislada. No veo razón para negar que Sócrates esté dando por hecho que, en cualquier ocasión en que adopta una hipótesis tendrá presentes ciertas creencias relevantes que considerará al menos tan creíbles como la hipótesis, y que estas otras creencias relevantes en unión de la hipótesis constituirán los fundamentos para aceptar las proposiciones hacia las cuales apunten claramente, todas juntas, y para rechazar las proposiciones con las que claramente estén en conflicto. Así, si en una ocasión adoptara la hipótesis de que la virtud conlleva comprensión recta, se admitiría esta hipótesis, por así decir, dentro de una visión que ya incluye la observación de que los ciudadanos de mérito no consiguen regularmente comunicar su mérito a sus hijos; y algunas de las proposiciones que la adopción de la hipótesis forzaría a aceptar a Sócrates no se seguiría sólo de la hipótesis sino de la hipótesis unida a esta observación y a otros aspectos relevantes de su actual visión del asunto.

Esto lo discutirán quienes deseen decir que en esta parte del *Fedón* Sócrates está diciendo que volvió la espalda a todos los métodos ordinarios de pensamiento y adoptó un método original completamente misterioso que implicaba una especie de purga cartesiana de todas las creencias existentes; pues en ese caso no habría ninguna «visión» dentro de la cual aceptar la hipótesis. En un capítulo anterior[8] he argumentado que no hace falta aceptar una interpretación tan drástica de esta parte del *Fedón*. Si, por tanto, podemos suponer que en cualquier ocasión dada habría un cuerpo de creencias añadidas a la hipótesis, eso iluminará de alguna la cuestión de otro modo más bien misteriosa de cómo decide Sócrates cuál

es el *logos* más fuerte a propósito de un asunto. Pues igual que la adopción de una hipótesis *h* puede hacerme abandonar alguna proposición *p* que me inclinaba a creer, también si estoy fuertemente inclinado a creer *p* no adoptaré *h*. Por lo tanto es de imaginar que la hipótesis más fuerte a propósito de cualquier asunto dado es la hipótesis que mejor encaja con las cosas que ya estoy dispuesto a creer.

Así que de tanta discusión está saliendo un ratón más bien pequeño. Pues todo lo que Sócrates está diciendo es que, en la incertidumbre de cuáles eran las respuestas correctas, había abrazado la práctica de adherirse hipotéticamente a la respuesta a cualquier pregunta que le pareciera más probable, extendiendo, desde luego, la misma aceptación a las consecuencias que le parecía llevar consigo (y que se cuentan entre las razones por las cuales es la respuesta más probable). No está adoptando un método especial, excepto en la medida en que sea especial decidir qué es lo más probable y persistir en esa decisión hasta no ver fundamentos para cambiarla.

Ahora llegamos a unos comentarios un poco críticos que hace Sócrates en el *Fedón* 101 d-e en torno a las hipótesis. Comienza diciendo a Cebes que si alguien ataca su hipótesis (a saber, que sólo la presencia de la P-idad puede hacer P a las cosas P) no va a contestar hasta no haber examinado las cosas que emergen de la hipótesis para ver si concuerdan o discuerdan unas con otras. «Y cuando tengas que dar cuenta de la hipótesis misma, hazlo así: avanza otra hipótesis, cualquiera de las más elevadas que te parezca mejor, hasta llegar a algo que sea suficientemente bueno (*jikanon*), y no la embrolles como las gentes que argumentan para refutar a sus rivales, discurriendo a la vez sobre el punto de partida y sobre las consecuencias que surgen de él. Evita esto si quieres encontrar una de las realidades».

Oscuro como es, esto parece contener tres recomendaciones metodológicas. 1) Primero escudriña la hipótesis atacada buscando las inconsistencias; 2) después apóyala fundándola en una hipótesis «más elevada»; y 3) no confundas estos dos procesos. Además se implica que seguir estas recomendaciones puede permitir «encontrar una de las realidades». Consideremos uno por uno estos puntos.

Si tomamos el punto último primero hemos de estar de acuerdo en que la sugerencia que el cumplimiento del consejo de Sócrates puede permitirnos «encontrar una de las realidades» cuadra bien con la idea de que aquí, como en el *Menón*, Sócrates no está describiendo un método de prueba, sino un método de descubrimiento, un método que podemos usar cuando buscamos «lo que es algo» «y hemos llegado a un estado de *aporía* o *impasse*. Sin embargo, puesto que la pregunta en cuestión es si el alma es inmortal (esto es, no se trata específicamente de una pregunta de la forma «¿Que es X?») sería probablemente insensato hacer hincapié en esto.

Llegamos, pues, a la primera recomendación de Sócrates, es decir,

que cuando a una hipótesis en que se ha estado apoyando uno se le «retira la adhesión», no se debe responder hasta no haber considerado si las cosas que emergen de ella concuerdan o discuerdan mutuamente. (Aquí la palabra para «concuerdan» es *simfônein*, la cual encontramos también en el pasaje anterior, y «discuerdan» es su opuesto *diafônein*). Quizá haya tres maneras de interpretar esta recomendación. Primeramente podemos suponer que «las cosas que han emergido» de la hipótesis son las consecuencias lógicas de ella; y que tenemos que investigar si son consistentes. En otras palabras, hemos de intentar la *reductio ad absurdum* de la hipótesis —que se supone constará de más de una proposición. En segundo lugar[9] podemos suponer que (lo que en cualquier caso es verosímil) la hipótesis es una proposición general, y las cosas que han emergido de ella son sus aplicaciones. Así, si la hipótesis fuera que la virtud se instila mediante la enseñanza, una de las cosas que emergerían de ella sería que el valor se instila mediante la enseñanza, y también, quizá, que el valor de López fue instilado mediante la enseñanza. Según esta opinión cuando nos ponemos a ver si las proposiciones emergentes concuerdan o discuerdan lo que hemos de hacer es ver si todas las aplicaciones de la hipótesis son verdaderas. Según este punto de vista la metáfora de *sinf*ônein y *diaf*ônein podría estar viva; cuando todas las aplicaciones son verdaderas vibran al unísono en apoyo de la hipótesis; cuando algunas son falsas sus voces discuerdan. (Quizá no tengamos que ocuparnos del caso de que todas sean falsas, pues nunca habríamos sustentado una proposición general todas cuyas aplicaciones fueran falsas; nada nos la habría sugerido). Según esta opinión, por tanto, lo primero que hay que hacer cuando se ataca una idea general es ver si parece funcionar en términos de casos particulares. ¿Funciona la suposición de que sólo la P-idad puede hacer P a las cosas P en el caso de la belleza, o de la dualidad, o de la grandeza?...etc. Esta es una interpretación atractiva. Sin embargo quizá la más plausible sea la tercera simplemente porque es la menos exigente. De acuerdo con esta interpretación hemos de suponer, como hicimos en el pasaje anterior, que toda hipótesis es admitida dentro de un cuerpo existente de creencias, y que las cosas que emergen de ella son las proposiciones con las que nos comprometemos al añadir la hipótesis a ese cuerpo; son las consecuencias, no de la hipótesis sola sino de la hipótesis más las creencias actuales. (Sin embargo se podría observar que en la medida en que *hipocesis* mantenga el sentido de «acto de suponer» serán los resultados, y en ese sentido las consecuencias, sólo de la *hipocesis*).

Según esta postura lo que hemos de hacer es asegurarnos de si, cuando afirmamos la hipótesis en cuestión, no nos vamos a hallar afirmando cosas que contradicen a otras proposiciones que también afirmamos. Así, la hipótesis de que la virtud se puede enseñar tendrá consecuencias discordantes si, al combinarla con otras creencias que nos parecen igualmente plausibles, nos comprometemos a decir que todos los ciudadanos de mérito tratan de enseñar a sus hijos algo que se puede enseñar y fracasan; pues aunque son compatibles lógicamente, se podría decir que discuerdan.

De acuerdo con la primera de estas tres interpretaciones el primer paso a dar cuando se ataca una hipótesis es inspeccionar únicamente su consistencia interna; las otras dos exigirían, o al menos permitirían, que en este momento se confrontara la hipótesis con los hechos. Los que creen que Sócrates aquí nos está aconsejando que volvamos la espalda a los hechos preferirán por ese motivo la primera interpretación. Sin embargo para mi esa es una razón para rechazarla. Creo que la segunda es la más limpia de las tres, pero no hay duda de que la tercera es la más simple y que no hay razones poderosas para rechazarla; no es razón que atribuya a Platón laxitud de expresión. No me parece muy seguro adoptar una interpretación más precisa que la tercera.

Es bastante por lo que se refiere a la primera de las recomendaciones de Sócrates. La segunda empieza a regir cuando tenemos que «dar cuenta» *(logon didonai)* de la hipótesis. No queda muy claro si «tener que dar cuenta de la hipótesis» sea parte de lo que hay que hacer cuando «alguien le retira su adhesión», o si se trata de una necesidad que se nos plantea en otras ocasiones. En conjunto mi impresión es que esa retirada de la adhesión es hostil, y que el oponente sostiene el fuego mientras cumplimos la primera recomendación; pero que cuando acaba esa etapa sigue esperando que se de un *logos* o explicación de por qué tiene que aceptar la hipótesis; en otras palabras, pienso que hay que cumplir la segunda recomendación tan pronto hemos acabado con la primera. La segunda recomendación es debemos «hipotetizar otra hipótesis, cualquiera que parezca mejor entre las más elevadas, hasta llegar a algo adecuado». ¿Qué significa esto y, en particular, cuál es el significado de «más elevado»? Muchos lectores piensan que aquí «más elevado» significa «más general». Si está es la relación en que están «Todos los animales son carnívoros» y «Todos los gatos son carnívoros», pienso que la traducción es demasiado restrictiva. Necesitamos una noción más vaga, algo, quizá, del tipo de lo siguiente. Es de suponer que nunca avanzamos una hipótesis a propósito de que todos los S son P a menos que tengamos una idea, quizá no muy consciente, de la conexión que se da entre S y P. Así, nadie pensaría que vale la pena intentar la idea de que la virtud es conocimiento a menos que tenga la sensación de que se podría ver que los dos términos estan conectados. Como sugiere el *Menón* la conexión podría ser que la virtud es invariablemente útil, y que nada es invariablemente útil salvo si sabemos usarlo; por lo tanto si se puede garantizar que la virtud es uso recto entonces debe ser seguramente conocimiento. En este argumento la premisa de que la virtud es invariablemente útil y la premisa de que todo puede ser dañino si se usa incorrectamente no entrañan que la virtud sea conocimiento, pero lo apoyan. Desde luego tendrían que ser enunciadas antes que la proposi-

ción que apoyan en una exposición formal del argumento, y desde luego, en una exposición escrita se escribirían «arriba». Por lo tanto, sea cada una de estas premisas, sea su conjunción, podríamos describirlas como «más elevadas» que la conclusión de que la virtud es conocimiento. Me parece que este ejemplo ilustra la relación que tiene en la mente Sócrates. Nos está diciendo que cuando se ataca una hipótesis hemos de preguntarnos por qué pensábamos que valía la pena suponerla.

La siguiente pregunta es qué significa «hasta llegar a algo adecuado». Es de imaginar que «adecuado» significa «que acepte tu oponente»; pero hay maneras diferentes de entender el proceso de llegar a esto. Según una es un proceso vertical de retrotrarse a los primeros principios. Apoyo la hipótesis mediante una más elevada, y ésta a su vez mediante otra más elevada todavía, y así hasta que llego a algo que mi oponente y yo aceptamos. Luego trato de mostrarle (se supone) que si acepta esta *arjê* o punto de partida tendrá que aceptar mi hipótesis. Pero también es posible que Sócrates estuviera pensando en un proceso horizontal, mediante el cual yo eligiera el más plausible de los posibles fundamentos que se pudieran proponer para apoyar mi hipótesis y pruebo con él, enunciándolo a mi contrincante o, quizá, obedeciendo la primera recomendación y escudriñando las cosas que emergen de él. Sin embargo mi primer intento puede fracasar; mi oponente puede mostrarme que no sirve o puedo ver yo mismo que sus consecuencias discuerdan. Cuando esto ocurre abandono este argumento y busco otro que pudiera dar igual apoyo a mi hipótesis; y continuó haciendo esto hasta llegar a «algo adecuado» o, en otras palabras, a un argumento que nos satisfaga a mi oponente y a mí. Es difícil decidir a cuál de estas dos maneras se refiere Sócrates. Los recuerdos de muchos lectores del Libro Séptimo de la *República* pueden inclinarles a dar por hecho lo primero; sin embargo, quizá la segunda interpretación del pasaje sea la más natural tomándolo aislado. Pero cualquiera que adoptemos será el caso que la segunda recomendación de Sócrates nos aconseja buscar bases para una hipótesis atacada no mediante un proceso inductivo de citar casos favorables, sino por medio de algo más parecido a exponer las razones que hicieron previamente plausible la hipótesis.

La tercera recomendación de Sócrates es que separemos estos dos pasos «y no los confundamos como aquellos que argumentan para refutar a sus oponentes[10], discurriendo a la vez en torno a la *arjê* y a las cosas que han emergido de ella». Según Aristóteles[11] Platón atribuía gran importancia a la separación entre los argumentos tendentes a la *arjê* o punto de partida y los hechos a partir de ella; «frecuentemente preguntaba: '¿Vamos a la *arjê* o venimos de ella?» El presente pasaje parece ser un ejemplo de ese hábito. Sin embargo, lo que es un poco paradójico en este pasaje es que es manifiesto que primero se nos aconseja considerar lo que procede de la *arjê*, y sólo después los argumentos que conducen a ella. (Es verdad que Platón no dice con esas palabras que la primera recomendación de Sócrates se haya de cumplir en primer lugar y la segunda luego; pero sin duda ésa es la impresión que se saca.) Parece plausible que si se puede ver la razón de este orden aparentemente paradójico, eso nos dará la clave de todo el pasaje.

Quizá el primer punto que tenemos que ver es que Sócrates no nos está diciendo cómo probar cosas, sino cómo averiguar cosas. Probablemente deberíamos recordar también que no se está ocupando de las hipótesis empíricas ordinarias; su interés se centra en hacer progresos filosóficos, no en detectar asesinos, indagar las funciones de órganos corporales o reconstruir fragmentos de historia. Quizá si consideramos lo que ocurre en el *Menón* veremos contra qué nos está previniendo Platón. Puede que la hipótesis del *Menón* sea, como pensábamos, que si la virtud es conocimiento entonces se puede enseñar. Pero la opinión de que la virtud es conocimiento también aparece formulada, y la podemos llamar hipótesis, aunque no sea la hipótesis a que se refiere Sócrates. Ahora bien, la hipótesis de que la virtud es conocimiento se apoya en un momento anterior mediante la consideración de que la virtud no se puede usar nunca erróneamente. Pero la suposición de que si es conocimiento debe ser enseñable parece mostrar que la virtud no puede ser conocimiento, porque no parece poderse enseñar. Esto produce un *impasse;* tiene que ser conocimiento y no puede serlo. Por suerte Sócrates encuentra su salida del *impasse* cuando recuerda que la opinión correcta es igual de efectiva que el conocimiento; pero la discusión ha sido circular y sólo por suerte no ha caído en mera contradicción. Esta vía circular se podría haber evitado si antes se hubiesen escudriñado las cosas que emergen de suponer que la virtud es conocimiento, y no, como se ha hecho, después de producir argumentos en favor de esta opinión. Pues si se hubiera hecho eso se habría eliminado desde el principio tal opinión. Parece en consecuencia razonable suponer si se nos dice que indaguemos las consecuencias de una hipótesis antes de producir argumentos en su favor es porque esto es una especie de examen previo que puede eliminar las opiniones insostenibles y por lo tanto que no vale la pena apoyar buscándoles fundamentos.

El punto que se debe ver claramente es que una hipótesis más elevada, tal como la que uno citaría en defensa de una hipótesis de rango inferior, puede ser una base tan buena para una hipótesis insostenible como para una sostenible, y esto puede ser así incluso aunque la hipótesis más elevada sea verdadera. La razón de esto es naturalmente que la hipótesis de rango superior no implica, sino que simplemente apoya, la inferior. Por lo tanto un erístico podría confundir fácilmente a sus oponentes produciendo en primer lugar algo que pareciera un argumento ineludible en favor de alguna opinión, y luego mostrando que la opinión es insostenible. Tales prácticas fácilmente podrían inducir en sus víctimas *misología* o repulsión a los argumentos, una condición que Platón deplora en el *Fedón* (89 d) y en la que se incurre, dice, por poner excesi-

va confianza en un argumento que luego resulta ser indigno de fe. Tal confianza excesiva se impedirá si primero nos aseguramos de que no hay nada contra una opinión antes de considerar lo que hay que decir en su favor.

Esto se puede ver con mayor claridad si presentamos el esqueleto formal del argumento que atrae el asentimiento temporal de Sócrates y Menón en el *Menón*. Podría discurrir como sigue.

1. La virtud es siempre algo bueno.
   Por lo tanto
   o a) La virtud conlleva comprensión, o b) Algunas cosas invariablemente buenas no conllevan comprensión.
   1.1 Pero b) engendra paradojas y a) no.
2. Luego la virtud conlleva comprensión.
   Luego
   o c) La virtud es opinión recta *o* d) La virtud es conocimiento.
   2.1 d) engendra paradojas y c) no.
3. Luego la virtud es opinión recta.

En esta tabulación podemos ver que la conclusión que se sigue lógicamente de cada premisa es disyuntiva, y que sólo podemos establecer la conclusión de cada paso mostrando que uno de los dos disyuntos es insostenible. Pero, por supuesto, sólo podemos expresar deductivamente el argumento de esta manera cuando lo hemos descubierto; y en el *Fedón* Sócrates no se ocupa de cómo expresar los argumentos, sino de cómo descubrirlos. Sugiero que es por esto por lo que recomienda llevar a cabo primero la obra destructiva; hemos de eliminar los miembros insostenibles de la disyunción antes de tratar de explicitar la consideración que nos hizo tenerla por razonable.

Sobre estas propuestas hay tres comentarios que se sugieren solos. En primer lugar, si se proponen como una prescripción infalible tendremos que decir que Sócrates está asumiendo que, en el momento de indagar sus consecuencias, siempre podremos eliminar todos menos uno de los disyuntos de la conclusión disyuntiva a que apunta la hipótesis verdadera más elevada. No parece haber ninguna razón para que siempre seamos tan afortunados, pero esto no es una crítica a Sócrates, pues no tenemos derecho a decir que considere infalibles sus recomendaciones. En segundo lugar, habría que decir algo en favor de recomendaciones que se mantuvieran más cercanas al orden «confuso» del *Menón* de lo que están éstas. De hecho Sócrates podía pensar que el disyunto sostenible era «La virtud es opinión correcta» cuando se había manifestado insostenible «La virtud es conocimiento» porque ya se habían aducido consideraciones en apoyo del segundo. (Pues el disyunto sostenible se le ocurrió mientras recordaba los fundamentos del que resultó insostenible.) Por lo tanto podríamos sugerir el procedimiento siguiente. «Cuando alguien ataca lo que parecía una hipótesis verosímil, asegúrate primero de que es sostenible. Luego, lo sea o no, pregúntale cuál es la hipótesis más elevada que lo hizo parecer plausible al principio. Si la hipótesis inferior ha resultado insostenible, pregúntate qué otras hipótesis inferiores harían igual justicia a la fuerza de la superior y contrasta luego su posibilidad de ser sostenidas. Si la hipótesis inferior ha resultado sostenible, muy bien, pero no omitas preguntarte si hay alguna otra hipótesis del mismo nivel que sea igualmente sostenible y que haga igual justicia a la fuerza de la superior. Si la hay, tienes que seguir buscando para decidir entre ellas.» Sin embargo, aunque no se puede decir que Sócrates recomienda el procedimiento que acabo de delinear, tampoco se puede decir que niegue su utilidad; pues no sugiere haber dado una descripción completamente articulada de cómo proceder en filosofía. Lanza algunas frases que describen el curso que él mismo sigue, y vamos a generar problemas enteramente innecesarios como insistamos en contemplar esas frases como una metodología completa.

En tercer lugar, podemos observar que las recomendaciones de Sócrates, tal como las hemos entendido, no contienen nada especialmente antiempírico. Sócrates no está esbozando un método mediante el cual podamos deducir cosas de primeros principios evidentes, sino una técnica mediante la cual explicitar líneas de pensamiento que yacen semiveladas en nuestras mentes. Tampoco está negando que haya que confrontar con los hechos las teorías filosóficas. Indudablemente no dice que haya que hacerlo, pero parece tener todas las razones para suponer que esta confrontación tendrá lugar en el momento de comprobar la concordancia o discordancia de las consecuencias de una teoría. Lo que nos dice es poco más que lo que hace cuando tantea en busca de la verdad es adoptar la suposición más plausible, junto con lo que ésta lleva aparejado; mirar a ver si ésta le exige creer algo inconsistente; y si no, buscar bases que exponer en defensa de la suposición que les parezcan adecuadas a él y a los demás. Finalmente podemos hacer un comentario que quizá apenas merezca hacerse. Es que, si le preguntáramos a Sócrates explícitamente si está bien esperar a que alguien ataque la hipótesis para comprobar su consistencia y buscarle fundamentos, probablemente respondería que no es éste el caso. Cuando estamos usando de hecho una hipótesis para resolver un problema no podemos simultáneamente comprobar su consistencia (aunque pueda surgir una revelación de inconsistencia), y de esta forma las etapas son distintas; pero no podemos creer que Sócrates nos quiere decir que difiramos la segunda de ellas hasta no encontrar a alguien que no esté conforme con nuestra hipótesis. Es de imaginar que a veces tenemos que ser nuestros propios atacantes y disputar nuestras suposiciones.

Podemos concluir el estudio de la noción de *hipótesis* en el *Menón* y en el *Fedón* haciendo notar que en ambos diálogos la palabra connota la tentatividad que debe caracterizar a nuestros procedimientos cuando no

vemos claro. Puesto que la condición de ver claro es la condición adscrita en otros lugares al dialéctico podemos decir que estamos obligados a razonar hipotéticamente en la medida en que no logremos alcanzar el objetivo dialéctico; y razonar hipotéticamente es tratar de aproximarse a la meta dialéctica tratando de explicitar las conexiones lógicas existentes entre distintas nociones de las cuales tenemos cierta «memoria» que estamos tratando de «rememorar». Finalmente podemos observar que el *Fedón* es un poco más entusiasta que el *Menón* en lo referente a la utilidad del razonamiento hipotético, pues en el segundo diálogo Sócrates muestra alguna resistencia cuando acuerda discutir una pregunta posterior a partir de una hipótesis sin primero decidir la pregunta previa, mientras que en el *Fedón* nos dice que el razonamiento hipotético es su práctica habitual. Parece verosímil que Platón se fuera convenciendo cada vez más de que no podemos dilapidar nuestra vida filosófica en preguntar «lo que es cada cosa», y que por lo tanto estamos forzados a razonar hipotéticamente.

B) *Hipótesis y dialéctica en la* República

El uso de la noción de *hipocesis* en la *República* está íntimamente conectado con el uso de la noción de *dialektikê*, y tendremos que tomarlas juntas.

Las páginas esenciales de la *República* son el símil de la Línea al final del Libro Sexto y un breve pasaje del Libro Séptimo. Sería tedioso resumir una vez más el símil de la Línea; por lo tanto sólo voy a citar los puntos cruciales[12]. La Línea contrapone *nöêsis* y *dianoia* (el tipo de actividad intelectual de los matemáticos), comparando la relación entre ellas con la relación entre *epistêmê* y *doxa*, y por tanto con la relación entre ver un objeto físico directamente y «verlo indirectamente» cuando se mira un reflejo o una sombra suya. Al describir la *dianoia* dice Sócrates que en esta condición tenemos que hacer lo siguiente: 1) usar las cosas físicas como imágenes de aquello en lo que estamos pensando; 2) buscar «a partir de hipótesis», y 3) caminar hacia el final, no hacia el punto de partida. De la *nöêsis* dice que en esta condición hacemos lo siguiente: 1) ir hacia un punto de partida no provisional; 2) partir «de una hipótesis» y 3) eliminar las imágenes, «haciendo el camino por entre las formas mismas y gracias a las formas mismas».

2. Sócrates se explica como sigue: Los matemáticos 1) hipotetizan (lo impar, lo par, las cifras, tres tipos de ángulos, etc..»; 2) tratan todo esto como si lo conocieran haciéndonos hipótesis; 3) piensan que éstas son cosas claras para todo el mundo y que no tienen que dar cuenta de ellas, sino a partir de ellas; y 4) hablan acerca de las figuras visibles, aunque en realidad están pensando en las cosas que las figuras visibles asemejan, tales como «el cuadrado mismo». Luego repite las tres observaciones hechas anteriormente en su descripción de la *dianoia*, explicando la tercera (que la *dianoia* no va hacia el punto de partida) por el hecho de que en la *dianoia* no sobrepasamos las hipótesis.

3. Luego explica su enunciado en torno a la *nöêsis* en los siguientes términos: Aquí, el *logos* mismo (supongo que esto significa «la explicación que damos», aunque casi significa «la razón pura») entra en contacto con sus objetos, tratando sus hipótesis no como puntos de partida, sino como hipótesis (o, en otras palabras, como cosas en las que sostenerse para saltar) hasta alcanzar el punto de partida no hipotético de todo; y luego, tras haber entrado en contacto con éste, baja de nuevo ateniéndose a las cosas que se atienen al punto de partida, directamente hasta el final sin hacer en ningún momento uso de nada empírico.

4. Glaucón dice que más o menos entiende lo que quiere decir Sócrates y ofrece su propia versión. Según él la cosa es que la parte de lo real y lo inteligible que contempla el dialéctico es más clara que la parte que contemplan las «ciencias» (con lo cual debe querer referirse a las matemáticas)[13]; que en las «ciencias» las hipótesis son puntos de partida; que en las «ciencias» no «entendemos» los objetos que estamos estudiando aunque sean objetos que se puedan «entender» dado el punto de partida; que la razón por la cual no «entendemos» es que vamos desde hipótesis y no desde el punto de partida; y que la palabra *dianoia* es apropiada porque se trata de una condición intermedia entre la *doxa* y el entender *(nous)*, siendo por ello una actividad intelectual, aunque no alcanza a entender.

Quizá haya que hacer en este punto el siguiente comentario. Las observaciones de Glaucón en el párrafo 4 nos dan la impresión de que cree en dos tipos o niveles de «inteligibles» (*nöêta*), de los cuales sólo uno es completamente «inteligible». Parece bastante claro, no obstante, que no pretende decir que existan en la naturaleza dos tipos distintos de inteligibles, los de la *dianoia* y los de la *nöêsis*. Los objetos del estado inferior son sombras de los objetos del superior; y pienso que esto significa que ontológicamente hablando el estado inferior no tiene objetos propios; sus «objetos» son percepciones indirectas de los objetos de la *nöêsis*.

El otro pasaje esencial relativo a las hipótesis y la dialéctica aparece en Libro Séptimo, 532-4. Sócrates ha estado describiendo el prolongado aprendizaje de sus gobernantes de las ciencias matemáticas que parecen constituir la *dianoia*. Luego dice que toda esta tarea es valiosa sólo si se puede conseguir de una persona que vea que todas estas cosas encajan. Sin embargo, todo esto es sólo el preludio. Pues el objetivo es hacer «dialéctico» al discípulo, y ésta es una virtud que raramente poseen los matemáticos puesto que rara vez son capaces de «dar o recibir una explicación» de las cosas que dicen, y por tanto no pueden entenderlas realmente.

Consecuentemente Sócrates continúa dando unas indicaciones sobre la naturaleza de la dialéctica (dice expresamente que Glaucón no sería

capaz de seguir una exposición completa). Sus indicaciones son las siguientes (532-4):

1. La dialéctica es un tipo de visión intelectual y su cometido es ver lo que es cada cosa (es decir, cada universal). Esto se ha de llevar a cabo hasta lograr la meta de lo inteligible, o, en otras palabras, lo que es la bondad.

2. La tarea preparatoria, sin la cual no se puede lograr esta visión, la hacen las ciencias matemáticas. Sólo la dialéctica puede dar la visión y sólo la puede dar a alguien ejercitado en las matemáticas.

3. La diferencia entre la dialéctica y todas las demás actividades mentales es que éstas son empíricas, o de lo contrario, caso de tener algún contacto con las realidades inteligibles, no tienen con ellas más que un contacto a modo de sueño. La razón de esto es que usan hipótesis que dejan incólumes y de las cuales no pueden dar cuanta. Así alcanzan la coherencia, pero no el conocimiento.

4. «La dialéctica es la única vía que va hacia el punto de partida para poder confirmarlo destruyendo las hipótesis» (533 c 7-d 1). Usa las ciencias matemáticas como auxiliares para levantar la mente del barro.

5. Finalmente el dialéctico es el hombre que capta el *logos* de la *ousia* de cada cosa (esto es, de cada forma).

Esto puede bastar como resumen de los pasajes cruciales. Al intentar interpretarlos quizá la primera observación a hacer sea que la *República* habla de las hipótesis de dos maneras diferentes, una peyorativa y la otra no. No hay nada intrínsecamente erróneo en conjeturar, sin embargo, «Usted está meramente conjeturando» puede ser un comentario hostil. Esto ocurre cuando lo que quiero dar a entender es que aunque a su opinión le faltan bases sólidas y, por lo tanto, hay que clasificarla como una conjetura, usted no se da cuenta de ello. Lo malo es una conjetura de la que no se admite que lo es. Similarmente, el pensamiento que depende de hipótesis ha de ser condenado si las hipótesis no son reconocidas y tratadas como tales; no hay nada equivocado en hacer uso de hipótesis si se usan de la manera correcta, que es como «cosas para apoyarse en ellas y saltar luego». La *República* ni condena ni recomienda el uso de hipótesis; condena su abuso en tanto que concede que su empleo apropiado es esencial para el progreso, como lo era en el *Menón* y en *Fedón*.

El tema principal de esta parte de la *República* es que las entidades, relaciones, etc., que estudian los matemáticos encarnan las formas y principios racionales que es esencial que lleguen a entender los gobernantes. Estos principios convergen de algún modo hacia el principal de ellos, a saber, la bondad; y puesto que todo razonamiento abstracto se hace mediante la luz proyectada por la bondad quizá sea apropiado inferir que la intelección de estos principios será una especie de rememoración en las líneas expuestas en el *Menón;* pues será la recaptura explícita de

verdades que ya hemos poseído lo suficiente como para que nuestro pensamiento esté determinado por ellas. Por consiguiente el objetivo es cobrar o recobrar, un entendimiento explícito de los principios racionales que convergen en la bondad y cuya aplicación constituye el pensamiento; y el método es partir de aquellas encarnaciones de estos principios que contengan el menor contenido de material irrelevante, a saber, aquéllas que estudia la matemática.

Estas encarnaciones serán las nociones elementales de la matemática, nociones tales como igualdad, número impar o par, ángulo recto, agudo y obtuso, cuadrado, paralelogramo, etc. Pienso que es a estas nociones a las que denomina Sócrates hipótesis de los matemáticos. A primera vista es un tanto sorprendente que Sócrates cite una lista de términos en lugar de una lista de proposiciones para ejemplificar las hipótesis de los matemáticos; pues nos hemos hecho a la idea de que una *hipotesis* es la suposición de una proposición. En consonancia con esto, «dar cuenta» de una hipótesis parecía significar en el *Fedón* encontrar una razón para crearla, mientras que en la *República* más bien parece significar algo del tipo de enunciar el análisis de un término —hacer aquello que no es necesario hacer en el caso de un término que resulta «claro a todos».

Se puede ver que esto no es en realidad sorprendente si reflexionamos en lo que se dice que hacen los matemáticos. Toman sus hipótesis, rehúsan dar cuenta de ellas sobre la base de que están claras para todo el mundo, y siguen «hasta el final». (Esto indudablemente se tiene que referir a la derivación de teoremas.) En el curso de esta derivación, los matemáticos están obligados a hacer uso de material empírico. La única interpretación que parece dar sentido a todo esto es la siguiente. El matemático toma una noción tal como la imparidad. Para su propósito no es necesario intentar el tipo de análisis de esa noción que podría desear intentar un filósofo de la matemática. Para el objetivo de probar teoremas relativos a los números impares a todo el mundo le resulta claro qué es la imparidad; es la característica en virtud de la cual algunos números no se pueden dividir por la mitad sin que quede resto. Pero si de esta manera rehusamos reflexionar sobre la naturaleza de la imparidad nos veremos forzados a hacer uso de material empírico en el sentido de que no alcanzaremos una comprensión abstracta de nociones tales como «división» y «resto», y en consecuencia nos veremos forzados a representárnoslas como procesos o productos físicos. Podremos protestar que no hacemos usos de tales representaciones físicas, igual que los geómetras de Sócrates protestan que no dependen de sus diagramas; pero sigue en pie el hecho de que no podemos poner otra cosa en su lugar. El que seamos capaces de realizar eficientemente una operación aritmética no física de la cual no tenemos una concepción sino una representación física sólo muestra que somos capaces de ver mediante la luz proyectada por la bondad, o, en otras palabras, que ya poseemos implícitamente la comprensión que rehusamos intentar recobrar explícitamente.

Por lo tanto, la hipótesis de lo impar es la hipótesis de que hay una característica en virtud de la cual hay algunos números que no se pueden dividir por la mitad sin que quede un resto. De este modo no hay una diferencia real entre hipotetizar, o dar por supuesto, por un lado un simple término y por otro una proposición, y aquí no hay discrepancia entre la *República* y los diálogos anteriores. Por el contrario hay una diferencia entre lo que hace que expresiones tales como «dar por supuesto» sean aplicables aquí y lo que hace que sean aplicables en otros lugares. Se puede decir que los matemáticos dan por supuesta la imparidad no porque no haya ninguna duda de la verdad de la proposición de que existe una característica en virtud de la cual hay algunos números que no se pueden dividir sin que quede un resto, sino porque esta proposición, del modo como la trata el matemático, es opaca en el sentido de que no tiene nada que le diga lo que significa salvo una representación física o unas reglas de operación. Por lo tanto, el tipo de «dar cuenta» con que evita complicarse el matemático no es el mismo que aconseja Sócrates llevar a cabo a Cebes con ayuda de una hipótesis más elevada; pues lo que le falta al matemático, más que fundamentos, es comprensión clara. Sin embargo, esta diferencia probablemente es de énfasis, y no hay que sacar demasiado partido de ella. Como hemos visto en capítulos anteriores, parece formar parte del punto de vista general de Platón creer que solamente cuando alcancemos una comprensión clara de un término general podremos ver por qué tienen que ser así las cosas que son verdaderas de él. Cuando veo qué es el alma veo que tiene que ser inmortal, y no puedo estar seguro de lo segundo hasta no haber alcanzado lo primero. La certeza y la claridad van de la mano. Si viera qué es la imparidad vería por qué tienen que tener esta característica los números alternos. A la inversa, cuando considerábamos el *Menón* y el *Fedón*, veíamos que hipotetizar en el sentido de avanzar una proposición dudosa es algo que se hace cuando no se ve claramente; una proposición dudosa será, por consiguiente, siempre opaca en alguna medida, y una proposición opaca sin duda será siempre en alguna medida dudosa[14].

Así pues, las hipótesis de los matemáticos se pueden considerar como términos singulares o como proposiciones acerca de esos términos; y son hipótesis no tanto porque se propongan sin fundamento adecuado como porque se proponen sin atender adecuadamente a lo que significan. Tratar estos términos o proposiciones como los trata el matemático —que es usarlos para derivar teoremas— es sin duda una actividad legítima pero es ilegítimo pensar que eso constituya intelección. Es por este delito por lo que se acusa a los matemáticos de apoyarse en hipótesis en sentido peyorativo. Es un delito peculiarmente perjudicial porque las entidades que estudian los matemáticos son muy especialmente «inteligibles dada la *arjê*»; es decir, son los trampolines desde los cuales se puede recuperar una intelección explícita de los principios racionales.

La dialéctica no comienza hasta que un hombre no ha aprendido

matemáticas y ha ensamblado su conocimiento matemático. Aquélla procede tratando de decir qué es cada cosa, tratando de dar cuenta; y parte de hipótesis, aunque procede por destrucción de hipótesis. O, al menos la *nôêsis* parte de hipótesis (tratadas como hipótesis), y aunque Platón no es muy explícito al hablar de la relación entre la *nôêsis* y el *dialektikê mezodos* entiendo que se tienen que referir al mismo proceso. Sería demasiado tener dos procesos que conduzcan al punto de partida no hipotético. Por tanto la dialéctica parte de hipótesis, y supongo que parte de las hipótesis de los matemáticos; que es por lo que primero hay que hacer matemáticas. Lo que no hace el matemático con sus hipótesis es dar cuenta de ellas, y lo que la dialéctica trata de hacer es decir qué es cada cosa. Parece razonable reunir estas dos frases y concluir que la dialéctica es el intento de hacer lo que deja de hacer el matemático, y que la dialéctica parte de hipótesis en el sentido de que toma una noción tal como la imparidad y trata de alcanzar una comprensión abstracta de ella. (Me parece que se pone de manifiesto muy claramente en 533 c que las cosas que no se preocupan de intentar los matemáticos, y por tanto no logran, son idénticas a las cosas que intenta el dialéctico y puede esperar alcanzar).

El objeto de buscar una intelección abstracta de una noción tal como la imparidad es, como antes vimos, que las entidades matemáticas de este tipo son encarnaciones peculiarmente claras de principios abstractos o formas. Sin embargo, ¿por qué medios alcanzamos este objeto? Está muy bien comprometerse a preguntar qué es la imparidad, pero, como ha mostrado el *Menón*, tales cuestiones tienen un efecto paralizador sobre la mente. ¿Cómo espera Platón que logremos responder tales preguntas, y cómo espera que la pregunta y respuesta de tales cuestiones nos conducirá hasta el punto de partida no hipotético o fuente de todas las cosas, es decir, la bondad? Quizá la razón por la que se le hace a Sócrates decir a Glaucón que no entendería una descripción completa de la naturaleza de la dialéctica es que Platón no tiene a mano una respuesta a esto. Se supone que podría decir que ya ha dicho algo, explícitamente en el *Menón* y en el *Fedón*, y en otros lugares mediante ejemplos, acerca del procedimiento hipotético que se puede seguir legítimamente cuando tratamos de lograr entender.

Una pregunta que no está desconectada de ésta es la de si en la vía dialéctica hay etapas discriminables. Sin duda parece que muchos lectores derivan de esta sección de la *República* la impresión de que las formas constituyen una especie de pirámide cuyo vértice es la bondad, y que el camino dialéctico es un ascenso de esta pirámide. Para mí no está nada claro de dónde procede esta impresión —quizá del hecho de que partimos de muchos términos problemáticos y en una etapa final nos quedamos con uno sólo, a saber, la bondad— pero confieso que la comparto. Si es correcta se le podría dar cierto contenido de la siguiente manera. Al tratar de dar una explicación lúcida de un término tal como

imparidad o *igualdad* es muy plausible que hallemos que nos estamos apoyando en nociones más generales tales como la de *número* o *cantidad*; y si en el análisis de la *imparidad* figurara el *número*, también tendría que figurar en el de *paridad*. De este modo, si empezamos con un montón de términos bastante específicos podríamos hallar que el análisis de éstos nos dejaba con un número menor de términos más específicos que seguirían necesitados de análisis; y que, al tratar éstos a su vez, el número de términos opacos se redujera más todavía hasta que nos quedáramos con dos o tres nociones sumamente generales tales como *unidad* y *multiplicidad*, y al final con una sola, la *bondad*. De este modo no sería posible decir que el análisis de un término estuviera completo hasta haber realizado el análisis de todos ellos (pues las nociones más elevadas y más generales que en un momento dado serían aducidas en el análisis serían fragmentos residuales de opacidad en el momento siguiente), y al mismo tiempo no sería posible (o al menos sería poco natural) intentar el análisis de términos más abstractos hasta no haber logrado analizar su progenie más concreta. Una concepción de este estilo presentaría la actividad dialéctica como un viaje directo por etapas ascendentes, y explicaría por qué la bondad es el último término con que nos podríamos enfrentar. Sin embargo una objección a tal estructura es que es difícil ver de qué modo la manera en que la bondad está implicada en todas las nociones subordinadas sería igual que la manera en que está implicado el número en la imparidad, o en que están implicadas la unidad y la multiplicidad en un amplio ámbito de términos matemáticos. Sin embargo, siempre podríamos pensar que éste era un punto que pasó por alto Platón.

Me parece posible que Platón tuviera en la cabeza una estructura de este estilo. No obstante, cuando en diversas ocasiones habla de ascender hasta alcanzar la *arjê* o punto de partida único, y cuando aclara que no se logra ninguna certeza hasta no llegar a la *arjê*, no dice, por lo que yo puedo ver, nada que haga ineludible esta estructura piramidal. El objetivo es entender la naturaleza de la bondad mediante la intelección de la naturaleza del orden, y el método es partir, primariamente al menos, de las encarnaciones del orden en la cantidad ordenada. Pero tal objetivo se podría conseguir de más de una manera. Parece claro que Platón pretendía que partiéramos de las hipótesis de los matemáticos del modo descrito, es decir, tratáramos de entender estas entidades y relaciones en términos abstractos no sensibles. Pero el siguiente paso del proceso podría ser volver a los análogos no matemáticos de estas encarnaciones cuantitativas de orden y tratar de ver las segundas en los primeros. Por ejemplo, podríamos reflexionar sobre la igualdad tal como se aplica esta noción en la esfera de la justicia, y tratar de adivinar en ella el esquema abstracto que encontrábamos en su contrapartida matemática. Luego podríamos trasladarnos a la circularidad, intentar alcanzar una intelección abstracta de este principio considerándolo como susceptible de aplicación

no espacial, y luego tratar de ver cómo se aplica a la autoconsistencia del pensamiento racional. Podría ser que se pretendiera que nos moviéramos horizontalmente de esta manera descrita por todo el ámbito de las encarnaciones matemáticas, poniendo cada una de ellas en relación con las incorporaciones no matemáticas de la misma forma; y que cuando hubiéramos cubierto todo el terreno estaríamos listos para intuir la naturaleza de la bondad como aquello que de algún modo está implicado en todo lo que hasta el momento nos ha parecido entender. Quizá sería menos natural describir tal proceso como un viaje ascendente. Recorrer el ámbito de las encarnaciones matemáticas más bien parecería un viaje horizontal que ascendente. Es verdad que el viaje horizontal se llevaría a cabo por dar el salto ascendente que sólo sería posible una vez concluido aquél, pero la idea de un viaje ascendente parece exigir que todo el rato vayamos ganando altura y alcanzando una visión más amplia. Sin duda, podríamos usar tal lenguaje para describir lo que sucede cuando añadimos una nueva noción al cúmulo de las ya analizadas provisionalmente, pero ésta no parece una explicación muy satisfactoria de la metáfora del ascenso.

Sin embargo es posible idear varias imágenes que combinen la noción de una estructura piramidal con la noción de trasladarse por todo el ámbito de encarnaciones matemáticas de las formas y traer a relación con ellas sus correlatos no matemáticos. Por ejemplo, es fácil imaginar que se puedan subsumir de algún modo varios términos matemáticos bajo otros de orden superior, y que lo mismo ocurre en el lado no matemático; la imparidad y la paridad suponen el número, igual que la justicia y el valor presuponen la virtud. Pero puesto que Platón rehúsa deliberadamente decirnos cómo supone él que hemos de recorrer la vía dialéctica, sería temerario afirmar que era precisamente esto o aquello lo que estaba pensando.

Lo que sí desea decirnos es que la dialéctica procede mediante la destrucción de hipótesis y que su objetivo es ver lo que es cada cosa. La expresión «destruir hipótesis» (533 c 8) ha causado muchos problemas a los intérpretes. Me parece que si prestamos suficiente atención al evidente paralelismo que hay entre lo que dice Platón de las matemáticas y lo que dice de la dialéctica en este pasaje, su intención se aclara bastante, incluso aunque tengamos cierta incertidumbre acerca de por qué eligió esas palabras en particular. Los matemáticos «permiten que sus hipótesis permanezcan incólumes y no pueden dar cuenta de ellas» (533 c 2), y debido a esto no se puede decir que posean *epistêmê* o conocimiento. La dialéctica busca el conocimiento mirando lo que es cada cosa, y progresa destruyendo hipótesis. Indudablemente debe ser que destruir hipótesis es lo opuesto de permitir que queden incólumes; puesto que (como hemos decidido) el problema que hay con los matemáticos no es primariamente que no traten de probar sus axiomas (¿cómo podrían hacerlo?), sino que no tratan de alcanzar un intelección abstracta de sus principios

básicos, sin duda debe ser esto precisamente lo que trata de hacer el dialéctico. Me parece probable que verbalmente se pueda traducir «destruir hipótesis» por «destruir supuestos» y que la explicación de esto sea «quebrar este hábito indolente de dar por supuesto que la imparidad y otras cosas tales están claras para todos».

En esta misma oración hay otro problema de traducción. La dialéctica viaja hacia el punto de partida destruyendo hipótesis conforme avanza, «para poderse confirmar». ¿Cuál es el «se aquí»? ¿Es la dialéctica lo que se confirma, o es el punto de partida? No sé cuál pretendía Platón que fuera el sujeto del verbo; pero hay una interpretación de esta oración que hay que eliminar. Esta es que la dialéctica, de algún modo, mediante su ascenso confirma o establece un axiona no hipótético del cual se deriva todo el cuerpo de la verdad. La concepción de que la dialéctica es un método de establecer primeros principios parece desproveer de sentido a todo el pasaje, y desde luego nos exigiría suponer un actividad intelectual que es inconcebible que se pueda llevar a cabo. Por lo tanto, mi posición es que se ha de entender que las palabras «para poderse confirmar» significan o que la dialéctica va directa hacia la *arjê* para alcanzar certeza, o quizá que el dialéctico va directo hacia la *arjê* para que se pueda confirmar su concepción de ella (*su* punto de partida). De un modo u otro, aquello que obtiene confirmación al llegar al punto de partida es el viaje que ha conducido al punto de partida; sabemos que hemos seguido el camino correcto cuando vemos que hemos llegado a nuestro destino.

Se puede objetar que si decimos esto convertimos el punto de partida en una estación de llegada; y que Sócrates no sólo habla de una vía ascendente sino también de una vía descendente. La primera objeción se resuelve fácilmente. Es una idea familiar que aquello que es fundamental lógicamente, y que en ese sentido es el primer principio, puede ser lo último en descubrirse. La bondad es la fuente de todo lo demás (y «fuente» es una traducción igualmente buena de *arjê*) porque todo lo demás es como es porque la bondad es lo que es; pero aunque la bondad sea de este modo aquello de lo cual proviene todo, no es aquello a partir de lo cual empezamos. Partimos, como aclara la Caverna, de las tinieblas, y nos evadimos de ellas acostumbrando nuestros ojos a entidades que progresivamente son menos y menos derivadas, hasta finalmente ver el sol; y ahí acaba nuestro progreso. La paradoja de que depende el símil de la Caverna es que aquello que es la fuente de la visibilidad, y supremamente visible, es lo último que podemos contemplar. Lo primero será lo último; y eso es lo mismo que convertir el punto de partida en estación de llegada.

Por lo tanto no me alarma la paradoja del uso de la palabra *arjê* para el final del viaje; es una paradoja, pero es la paradoja de la cual pende todo el pasaje. Pero esto no da cuenta del camino de descenso. La opinión que estoy combatiendo puede sacar mucho partido del camino de descenso.

Esta opinión dice que el camino de ascenso es esencialmente preparatorio; se afana por alcanzar un punto de partida, y hasta no haberlo alcanzado no podemos empezar a hacer filosofía constructiva. Esta filosofía constructiva es a lo que se refiere el «camino de descenso», y es ésta la *filosofía* en que, como dice Sócrates, emplean la mayor parte de su tiempo aquéllos que han obtenido la visión de la bondad. (540 b 2). Ciertamente esto da un contenido enorme al camino de descenso; pero es demasiado. Platón en ningún lugar oblitera la impresión que crea el símil de la Caverna de que la visión de la bondad es la culminación del proceso de iluminación, no meramente el final de una etapa preparatoria. En el mismo símil de la Caverna lo que hacemos cuando hemos visitado el mundo exterior es bajar de nuevo a la Caverna y ayudar a sus moradores al reconocimiento de los simulacros cuyos originales hemos visto; damos a nuestra iluminación un uso práctico. En el pasaje que nos acabamos de referir se repite que es esto lo que hacemos. En efecto, se dice que los *illuminati* emplean con deleite la mayor parte de su tiempo en la *filosofía*, pero esto no tiene por qué significar que son ellos quienes finalmente descienden a la tarea real. Es más, ,no puede significar esto, porque se implica claramente que tan pronto como ha visto una persona la bondad está lista para «usarla como un ejemplar (*paradeigma*) mediante el cual ordenar su propia vida y la de su ciudad» (540 a 9). La tarea esencial ya está ejecutada. La *filosofía* en que emplean su tiempo aquéllos que están libres de deberes es de suponer que sea una actividad intelectual de tipo general —por ejemplo, «conjeturas no peligrosas» como las que ocupan la mayor parte del espacio en el *Timeo*. Hay bastante que hacer después de establecer todos los principios generales.

Se sigue que el camino de descenso no contribuye en nada a lo que no haya contribuido el camino de ascenso; no hay ninguna actividad intelectual a la que se refiera «el camino de descenso». ¿Qué quiere, entonces, decir Sócrates cuando afirma que la *nóêsis*, después de llegar a la «*arjê* no hipotética de todo y haber entrado en contacto con ella, desciende de nuevo hasta el final (*teleutê*), ateniéndose a las cosas que se atienen a la *arjê*, sin hacer uso de nada sensible, sino sólo de las formas mismas, viajando a través de ellas y hacia ellas y terminado en ellas» (511 b 6 y ss.)?

Me parece que es posible dar respuesta a esta pregunta en una sola frase, aunque ésta necesite muchas para elucidarla. La frase clave es: que el orden de invención y el orden de exposición son opuestos. Cuando, siguiendo las admoniciones del *Fedón*, encuentro una hipótesis superior mediante la cual defender una inferior, me muevo ascendentemente, pero lo que consigo es un argumento en que el orden de dependencia lógica es inverso. Parto del pensamiento de que la virtud es conocimiento; esta idea se me recomienda a sí misma. La razón de ello es que oscuramente me percato de consideraciones que sólo serán explicitadas al ser atacada la idea originaria. El ataque a mi hipótesis me hace buscar sus fundamen-

tos. Cuando los encuentro tengo un argumento, en cuyo descubrimiento mi hipótesis ha sido el trampolín, y cuya exposición se convierte en conclusión. Si me satisfacen los fundamentos que descubro, y si también encuentro que sólo mi hipótesis les hace justicia, procedo a derivar mi hipótesis de sus fundamentos. De este modo, lo que es un escalón hacia arriba desde un punto de vista, es un escalón hacia abajo desde otro, pues es una escalada hacia las premisas de que depende la conclusión. Ascender desde la hipótesis inferior es descubrir cómo se desciende hacia ella; y no puedo estar seguro de que he ascendido hasta una hipótesis más elevada que esté verdaderamente por encima de mi hipótesis inicial hasta no convencerme de que se puede descender válidamente desde la primera hasta la segunda. En consecuencia cada vez que reconstruyo o «rememoro» las razones por las que me parece que algo es el caso descubro una ruta por la cual puedo descender. Sin embargo, tal descenso desde los fundamentos hasta la conclusión no tiene fuerza probatoria a menos que me las pueda arreglar para ascender a «algo adecuado». Por lo tanto, sólo un ascenso completo a algo que sea indiscutible me permitirá hacer un viaje de descenso inatacable y establecer la hipótesis en discusión. Compruebo cada paso del ascenso asegurándome de que da lugar a un descenso válido, pero sólo cuando he alcanzando algo que pueda servir de cima puedo emprender el camino de descenso con firmeza. Tengo que llegar a la cumbre antes de poder bajar, pero en un sentido el bajar no añade nada a lo que ha alcanzado el ascenso.

De este modo, el descenso es la *raison d' être* del camino de subida sin añadirle nada nuevo. Podemos aplicar esto a lo que dice Sócrates en la *República*. Humanos y prisioneros en la caverna de la experiencia sensorial, partimos, tanto en la esfera matemática como en la práctica, con nociones de tipo bastante terrenal, con distinciones que trazamos para objetivos prácticos y empleamos sin entender su sentido —por ejemplo, que los números alternos no son divisibles por dos sin que quede un resto. Estas nociones, distinciones, etc., reflejan principios inteligibles, distinciones o lo que sea, en el sentido de que lo que nos hace crear las primeras es una «memoria» de las segundas; pero tal como se presentan las nociones de bueno y malo, par e impar, justo e injusto, a partir de las cuales comenzamos son nociones que hemos de dar por supuestas y concebir en términos empíricos. Tenemos que tomar la existencia de la imparidad o de la injusticia como cuestiones de hecho bruto, dado, no más inteligible que el hecho de que Juan se ha cortado en un dedo. Sin embargo, gradualmente el filósofo empieza a ver la razón de estas verdades o a ganar una visión de estos términos —no importa cuál de las dos cosas digamos, pues ver por qué una conducta es injusta es lo mismo que ver qué es la injusticia. En cierto modo, como hemos visto, el mensaje especial de la *República* es que las encarnaciones matemáticas de los principios racionales representan una ayuda vital en este progreso. Gra-

dualmente nos vamos haciendo capaces de ver un sentido en lo que hasta el momento habíamos aceptado como hecho bruto, y *pari passu*, pienso yo, purgamos el elemento empírico de nuestros conceptos. Pero cuando hemos alcanzado el nivel en que podemos ver la justicia y la injusticia, el valor y la cobardía, etc., como casos especiales de la virtud y el vicio, bien puede ser que todavía nos falte entender el sentido de la distinción entre los dos últimos. La virtud y el vicio son aún *hipocesis* en el sentido de que todavía no podemos dar cuenta de ellos. Si los aceptamos como punto de partida podemos descender desde ellos hasta los conceptos más específicos que se sitúan por debajo; pero, por supuesto, es un error contentarse con este logro. Tenemos que proseguir hasta que la distinción entre virtud y vicio ya no sea algo dado, concebido en términos de sus instancias, sino algo que entendemos. Probablemente haremos muchos comienzos falsos al buscar conceptos de nivel superior y dar sentido a la distinción entre virtud y vicio; pero a su debido tiempo puede que lleguemos a algo que parezca prometedor —podría ser, por ejemplo, el orden y el desorden. Si fuéramos a detenernos provisionalmente aquí encontraríamos que habíamos construido, y podríamos «descender» por ella, una pequeña jerarquía de conceptos; del orden a la virtud como aplicación de aquél al organismo humano, y de la virtud a la justicia como aplicación de la virtud a ciertos ámbitos. Pero aquí no podríamos hacer más que una pausa, pues no hay que aceptar nada como *datum*; tenemos que entender y no meramente aceptar la distinción entre orden y desorden. Así seguimos hacia arriba, alejándonos más y más de los conceptos de alto grado de especificidad y, por lo tanto, de aplicación práctica directa, perfeccionando nuestra visión de nuestro sistema de conceptos al poder verlos cada vez mejor como casos especiales de nociones crecientemente abstractas. Pero, ¿qué garantía tenemos de que lo que hemos alcanzado es visión y de que no nos hemos engañado por el camino? Es de suponer que una garantía parcial la proporciona el contexto de discusión amistosa en que hemos de suponer que se lleva a cabo la actividad dialéctica; como veremos, «dialéctica» implica discusión. Otra garantía la proporciona el hecho de que estamos tratando de redescubrir algo que en cierto sentido ya conocíamos, y el criterio de haber acertado en esto sería, supongo, el ver si en cada etapa nos resulta evidente que hemos logrado una intelección mejor de las etapas inferiores. Pero podría seguir habiendo comienzos en falso y callejones sin salidad a pesar de todas estas garantías. Lo que sin embargo nos certificaría de que estamos en la pista correcta sería que nuestras diversas investigaciones convergieran en su ascenso hacia un único *arjê*, la naturaleza de la bondad, o de aquello que es congruente con la razón, de modo que la única cosa que tuviéramos que dar por supuesta fuera la naturaleza de la bondad. Desde luego, ésta es la etapa en la cual debió haber creído Platón que se presentaba una especie de relámpago de iluminación mediante el cual de algún modo vendríamos a conocer la luz que hasta el momen-

to habría guiado cada uno de nuestros pasos. ¿Cuál sería la situación cuando hubiera ocurrido esto? Cada uno de los conceptos que poseemos, cada distinción que trazamos, ocuparía un lugar como algo que hemos de tener o trazar a la luz de aquello que es congruente con la razón. Mientras que hasta el momento, por desconocer la naturaleza de la bondad, todos nuestros conceptos habrían seguido debiendo su significado a su aplicación empírica, ahora esto ya no ocurriría. Hasta el momento el sistema se habría apoyado en su base (los conceptos fácilmente aplicables de cada día); ahora penderían de su vértice. Tendríamos a nuestra disposición un sistema de conceptos puros derivados todos ellos de la naturaleza de la bondad. Es más, sería confundente denominarlos conceptos, si un concepto es la representación de algo en la mente humana. Pues, por ejemplo, quien entiende la distinción entre virtud y vicio a la luz de la naturaleza de la bondad aprehende una distinción que está en la naturaleza de las cosas, tengamos o no conocimiento de ella, una distinción que en último término es responsable de los conceptos de virtud y vicio que forman los hombres, aprehendiéndola oscuramente y representándosela en término de instancias prácticas, pero que de ningún modo depende para su validez de tal reconocimiento. Así, el hombre que asciende hasta la naturaleza de la bondad transforma con ello un sistema de conceptos que refleja más o menos exactamente las formas en una aprehensión del sistema de las formas. Está en posición de dar la vuelta y descender (y supongo que el proceso llevaría poco tiempo) purgando el elemento empírico que queda en sus conceptos; el conocimiento de la bondad habría tomado el lugar de una concepción de la bondad, y la misma sustitución se expandiría desde el vértice hasta que las distinciones más de sentido común como la de par e impar o las de acciones justas e injustas se vieran como diferencias que tendrían que darse siendo la que es la naturaleza de la bondad. Sugiero que es esto lo que Platón quiere significar cuando dice que la *nóēsis* desciende nuevamente desde la fuente no hipótetica de todas las cosas, ateniéndose a las cosas que se atienen a ella (esto es, los términos cuya universalidad sólo es menor que la de la bondad) y viajando desde las formas a través de las formas hasta las formas, terminando en las formas, y sin hacer uso de nada sensible. Cuando damos con la clave de la solución de un problema, y vemos en un relámpago que es la llave que abre la puerta, supongo que el proceso de asegurarse de que la llave abre la puerta lleva un tiempo mensurable incluso en el caso de los problemas más sencillos. Sin embargo, en cierto sentido no se puede distinguir conocer que tenemos la llave y comprobar que abre la puerta. Mi impresión es que Platón no pensaba que llevara mucho tiempo el proceso de ver cómo todo depende de la bondad; sospecho que pensaba que eso lo conseguiríamos en un relámpago igual que a veces vemos en un relámpago cómo la clave resuelve todo el problema. Sin embargo, esto no es muy importante; el punto en que quiero hacer hincapié es que es ésta la relación lógica entre

el camino de ascenso y el camino de descenso; el camino de descenso es el momento o proceso o lo que sea en que vemos lo que hemos alcanzado en el camino de ascenso.

Nuestra siguiente pregunta ya está respondida —es la pregunta de en qué sentido la *arjê* es no hipotética. La respuesta es que conocemos que hemos llegado al final del viaje porque la naturaleza de la bondad era la última cosa que no entendíamos, y sabemos que hemos averiguado la naturaleza de la bondad porque nada de lo que hacemos en la vida intelectual queda como cuestión de hecho bruto. Ahora entendemos por qué teníamos los conceptos y hacíamos las distinciones que hacíamos porque ahora vemos el sistema global de principios inteligibles a que corresponden más o menos estos conceptos y distinciones. Ya nada se da por supuesto, y por lo tanto no hacemos más *hipótesis*.

Quizá fuera conveniente recordar en este punto que esta parte de la *República* registra una visión que Platón nunca consiguió (y nunca pudo haber conseguido) desarrollar con el detalle habitual. Parece haber abandonado partes de su visión. Lo que es permanentemente platónico en la doctrina de esta parte del diálogo es que la filosofía no es un intento de probar cosas sino un intento de entender por qué hacemos las cosas que, como pensadores y hombres de acción racional, hallamos que hacemos. Que la matemática sea especialmente útil en esta empresa, y que la clave de ella sea la intuición de la naturaleza de la bondad, no lo repite Platón, y quizá lo ha dejado de creer, en la forma como aparecen estas doctrinas en la *República;* pero no ha abandonado su creencia en el valor de la empresa.

Nos ha llevado bastante tiempo decidir lo que entendía Platón por *nóēsis* y por dialéctica. Ahora que lo hemos decidido vemos que la finalidad del proceso a que se refieren estas palabras no es nada nuevo. Por lo que respecta al modo como se lleva a cabo el proceso, hemos visto que Platón no dice nada de esto. Pero pienso que hay todas las razones para suponer que la búsqueda de la intelección seria esencialmente conversacional. En consecuencia se sigue que la actividad descrita como dialéctica habría de ser muy similar a la actividad de que da ejemplos el *Menón* —y, desde luego, también los otros diálogos antiguos. Habría sido el intento de alcanzar, por medio de la polémica, una intelección de los términos, conceptos, distinciones, o lo que sea que empleamos en el pensamiento.

La conclusión es, pues, que a pesar de su lenguaje mistificador y hierofántico, esta sección de la *República* no atenta contra el juicio de que Platón no concibió la filosofía como la adquisición de axiomas a partir de los cuales se podría deducir un sistema de nuevas verdades. Más bien el filósofo se preocupa de tratar de entender, y así hacer mejor las cosas que ya hace, aunque a tientas, cuando piensa.

III. EL CONCEPTO DE DIALÉCTICA

La noción de dialéctica ocupa un lugar prominente en los escritos de Platón cada vez que habla del método filosófico. Aquí habría que hablar un poco del concepto o conceptos a que se refiere la palabra.

Primero la palabra misma. Al intentar entenderla tenemos que desterrar completamente todas las asociaciones con los usos kantianos, hegelianos o marxistas y los derivados de éstos. La palabra «dialéctica» (*dialektikê*) es un adjetivo, y el nombre que la acompaña, o que habría que entender con ella, es «conocimiento» o «arte» o «método»; y el arte dialéctico es el arte de hacer algo para lo cual se usa el verbo *dialegeszai*. Poseer el arte dialéctico es saber cómo *dialegeszai*.

Dialegeszai es un verbo en lo que se llama voz media. La voz media se llama así porque está «entre» la activa y la pasiva, porque el sentido general de la voz media es que el agente es la persona afectada o beneficiada por la acción. En el caso de muchos verbos, sin embargo, la voz activa y la voz media constituyen en la práctica dos verbos activos dintintos; y esto es lo que ocurre con éste. El significado común de *dialegeszai* es «conversar» (el significado del cual se deriva el nombre «diálogo»). Pero un significado común de la voz activa *dialegein* es «clasificar». Discriminar las cosas por sus tipos es *dialegein*. Jenofonte nos dice (*Memorabilia* IV, 5, 12) que Sócrates relacionaba la dialéctica con *dialegein* en voz activa; decía que el *dialektikos* o dialéctico es el hombre capaz de discernir lo bueno de lo malo, y que la dialéctica es la práctica de separar las cosas en sus tipos tomando consejo unos de otros. La doctrina que imputa aquí Jenofonte a Sócrates estaría más o menos en esta línea. *Dialegeszai* es tomar parte en el tipo de conversación que es educada, seria e interesada en la verdad[15]. Cuando los hombres conversan así seriamente, tratando cada uno de aprender del otro, están clasificando las cosas por sí mismos; y más o menos la única manera en que puede un hombre clasificar las cosas por sí mismo es exponer sus ideas de esta guisa a las críticas del otro. Así, el significado coloquial de *dialegeszai*, es decir, «conversar como uno lo haría», se puede considerar como equivalente al significado que la etimología nos podría inducir a atribuir a la voz media de *dialegein*, es decir, «clasificar por sí mismos».

Sospecho que ningún etimologista moderno aceptaría esta derivación de *dialegeszai*, y no sé si la aceptó Platón. Sin embargo el testimonio de Jenofonte sugiere que Sócrates pensaba que al menos éste era un punto significativo; y creo que tenemos que conceder que para él y para Platón *dialegeszai* y *dialektikê* arrastraban la connotación, no sólo de conversación sincera y caracterizada por dar y recibir, sino también que el propósito de tal conversación es ver separadamente cada cosa en su verdadera naturaleza. El Sr. Robinson ha sugerido que Platón tendía a usar «dialéctrica» para referirse al método ideal de la filosofía, como fuera que, en un momento dado, lo concibiera. Esto es verdad, pero pienso

que también es el caso que siempre permanece el mismo objetivo, que hemos de alcanzar una visión clara de las realidades tal como son en sí mismas, sin confundirlas entre sí. Este sigue siendo siempre el objetivo del dialéctico. Su método cambia en diferentes momentos de la vida de Platón, o al menos diferentes aspectos de su actividad reciben preeminencia en las diferentes épocas; pero el cambio es por completo inteligible a la luz del desarrollo general de Platón, como trataremos de mostrar.

Podemos comenzar por recordar que, aunque tendemos a representarnos al filósofo como un hombre que trata de hallar verdades, Platón tendía a representárselo como un hombre que trata de familiarizarse mejor con las realidades. El filósofo, para Platón no pregunta inmediatamente si todos los S son P; pregunta qué son S y P. Si consigue responder estas preguntas, las respuestas le dirán si debe ser el caso que todos los S son P, o que ningún S es P, o, quizá, que es contingente que algún S sea P o no; pero es de la familiarización con las entidades relevantes de donde el filósofo deriva las verdades acerca de ellas.

El conocimiento es un tipo de visión. Tiene lugar cuando una entidad objetivamente real es vista por la mente precisamente como es, sin distorsión alguna, o *auto kaz jauto*, «ella misma de acuerdo consigo misma», como lo expresa a veces Platón. Los términos generales que el filósofo desea conocer mejor son todos ellos perfectamente inteligibles. Esto se manifiesta claramente en los últimos diálogos de Platón, donde este habla claramente de las letras y las sílabas de la realidad, y dice que estamos familiarizados con todas las letras; pero pienso que también podemos afirmar razonablemente que esta doctrina subyace asimismo a los primeros escritos. Sócrates siempre se lamenta de su inepcia cuando no consigue decir lo que es algo. Pero si las entidades que deseamos conocer mejor son todas ellas perfectamente inteligibles, ¿por qué no las entendemos perfectamente? La respuesta, por lo que se refiere a los primeros escritos tales como el *Fedón* y la *República*, tiende a venir dada en términos del cuerpo. Son los sentidos los que inhiben nuestro conocimiento de los términos generales. Ya hemos visto en un capítulo anterior[16] que cuando Platón habla de los sentidos de esta manera no quiere significar literalmente los sentidos; se refiere más bien a la impresión que obtendríamos si miráramos, escucháramos y sintiéramos acríticamente. La opinión absurda de que todos seríamos filósofos maravillosos si no tuviéramos órganos sensoriales no se debe atribuir a Platón, aunque a veces su lenguaje lo esté pidiendo. Pero no es que no entendamos la naturaleza de la igualdad o de la triangularidad o de la justicia porque podamos usar nuestros ojos. Es porque tendemos a formar lo que he llamado concepciones inductivas de estas entidades; es decir, tendemos a pensar que los rasgos importantes de la Q-idad son los rasgos más evidentes de un conjunto representativo de cosas Q. Así nos llenamos la mente de *doxai* o impresiones basadas inductivamente, y esto nos vela nuestra ignorancia. La mayor parte del tiempo nos vienen bien

nuestras *doxai* para propósitos prácticos, y por lo tanto pensamos que entendemos.

Al ser éste el caso, el énfasis de aquellos diálogos de primera época que hacen una pregunta dialéctica o de la forma «¿Qué es X? se centra en *elenjos* o refutación. Hay que mostrar a la gente que no entiende. Y en la *República*, cuando Platón está hablando específicamente de la dialéctica, lo hace en un lenguaje que deprecia el uso de los sentidos, resalta que la *noêsis* es una captación pura de las formas sin asistencia de material empírico, y coloca la matemática entre la filosofía y la *doxa* ordinaria como una especie de plataforma en la que hacemos una pausa para acostumbrarnos al aire rarificado que tendremos que respirar en las cumbres. En la *República* hay una áspera antipatía entre la dialéctica y cualquier cosa que obtengamos por medio de los sentidos, precisamente porque en esta etapa del pensamiento de Platón lo que tiene que hacer un hombre que desee llegar a familiarizarse mejor con la justicia, la igualdad, la triangularidad, etc. es abandonar el hábito de pensar en estas cosas en términos sensibles, que es como si fueran idénticas a los rasgos evidentes de sus instancias.

Sin embargo hay otro aspecto del dialéctico en la *República;* es *sinoptikos,* su visión es sinóptica, ve las cosas en relaciones mutuas. Esto apunta hacia posteriores núcleos de énfasis, pero no es inconsistente con la verdad de que el dialéctico de la *República* ve lo que es cada cosa. Pues las entidades que trata de ver el dialéctico están, desde luego, relacionadas entre sí. Siempre ha estado implícito en la práctica de la definición socrática (o, en otras palabras, en la dialéctica) que un término general se puede analizar en términos de otros; y vimos en un capítulo anterior[17] que el *Fedón* probablemente esboza la noción de silogizar, o de descubrir lo que debe necesariamente ser el caso investigando las relaciones de implicación que se dan entre términos generales. No se puede ver qué es el alma sin ver también que su naturaleza implica la inmortalidad y probablemente también la indestructibilidad.

En el período primitivo, pues, el dialéctico, al tratar de ver lo que es cada cosa y de entender, por medio de esto, cómo se relacionan entre sí las cosas, cuidará de purgar su concepción de los términos generales de cualquier cosa que no les pertenezca tal como son «ellos mismos de acuerdo consigo mismos», sino más bien a sus instancias. En los últimos escritos desaparece este énfasis antiempírico, o porque Platón dejó de creer en él o porque pensaba que ya había expresado suficientemente su posición. En capítulos anteriores vimos que el principal cambio de interés en los escritos de Platón se dio cuando comenzó a atribuir importancia a la *koinônia genôn* o las mutuas relaciones de los términos generales. El modo como cambian las descripciones del dialéctico de las primeras obras a las últimas concuerda enteramente con esto. Platón empieza a ver claramente que las perplejidades filosóficas no sólo pueden surgir porque la gente se llene la mente de *doxai* inductivas, sino también

porque clasifican erróneamente las cosas, y caen en lo que hemos llamado la falacia de Protarco. Condenamos la pasión porque pensamos que es locura, y porque atribuimos a la locura en conjunto el demérito que propiamente pertenece sólo a una parte de ella. Deberíamos haber visto que la afinidad que hay entre el amor y la demencia contiene una distinción, y que el simple concepto indiferenciado de locura enmascara la diferencia. Para evitar este tipo de confusión hay que ser hábil en la *sinagôgê* o supervisado del ámbito de instancias posibles de una naturaleza común y en la reunión de aquéllas que van juntas, y también en la *diairesis* o trazado de las distinciones que hay que trazar.

Los términos generales se pueden «combinar»; y donde se combinan obtenemos subclases cuyos miembros no hay que amontonar. Por lo tanto hay que «aglutinar» con discreción y «dividir» con limpieza, haciendo uso solamente de aquellas divisiones que no son arbitrarias. Evidentemente, reconocer la importancia de esto no es negar la importancia de purificar nuestros conceptos de sus elementos sensibles. Este nuevo punto de énfasis no entraña el abandono del antiguo. La filosofía siempre tuvo para Platón una relevancia práctica; en la *República* se hacía dialéctica con el fin de enderezar la propia vida y la de la ciudad. En consecuencia, siempre estaba presente el problema (aunque Platón pudiera no haberse dado cuenta de esto) de cómo ha de aplicar su intelección a la vida del hombre que ha llegado a entender qué es la virtud. Para aplicarla tendría que ser capaz de distinguir, por ejemplo, un tipo de locura de otro. También partiría de una *hipotesis* confusa e incoherente si partiera de una concepción de la justicia o de la virtud cuya representación empírica fuera un conglomerado de instancias dispares. No sería fructífero buscar el principio racional que subyace a un concepto que asimila cosas disímiles. Para poseer el tipo de nociones cuyo origen vale la pena tratar de «rememorar», primero hemos de practicar la *sinagôgê* y la *diairesis.* En los primeros diálogos, Sócrates ignora la importancia de esto. Asume demasiado pronto que si tenemos una palabra única (por ejemplo, *sofrôsinê* en el *Cármides* y en la *República*) vale la pena indagar sin más ni más la cosa única a la cual se refiere la palabra. Deposita una confianza irrazonable en la habilidad mostrada por los hacedores del lenguaje en la *sinagôgê* y la *diairesis*[18]. Es esto lo que corrigen las descripciones posteriores de la dialéctica. Sería posible, sin embargo, combinar la observación de que hemos de ser escrupulosos en nuestro uso de los conceptos antes de contar con algo cuyo *rationale* valga la pena buscar con la observación de que para buscar el *rationale* de nuestros conceptos hemos de retirar nuestra atención de sus instancias. Para empezar podemos asimilar las instancias que tengan una naturaleza verdaderamente común, pero cuando llegamos a preguntar cuál es esta naturaleza realmente común hemos de considerarla como algo para lo cual no resulta esencial la encarnación de estas instancias. Parece pues, que los distintos puntos de énfasis en la descripción de la dialéctica se

pueden combinar. Que Platón pretendiera que se combinaran de este modo es algo que quizá no sea posible decidir. Puede ser que en una ocasión fuera consciente de una fuente de error, y posteriormente de otra; y que pusiera avisos contra cada una de ellas sin preguntarse explícitamente qué camino nos queda abierto.

«Dialéctica», pues, a lo largo de las obras de Platón se refiere al intento de descubrir o redescubrir la verdadera naturaleza de los principios racionales que oscuramente reconocemos en nuestro pensamiento; de descubrir la verdadera naturaleza de cada uno de ellos tal como es aislado de sus encarnaciones y en relación con todos los demás. Lo que cambia en la descripción de Platón del dialéctico es su tratamiento de los pasos que hemos de dar para alcanzar este objetivo.

IV. CONCLUSIÓN

Permítaseme comenzar esta sección defendiéndome. He argumentado contra la idea de que Platón concebía la filosofía como un intento de descubrir axiomas evidentes y deducir de ellos un cuerpo de conocimiento metafísico. También he argumentado contra la idea de que concebía la filosofía como una especie de visión de cosas muy especiales y peculiares llamadas formas. Mi posición ha sido que consideraba la filosofía como el redescubrimiento del conocimiento que es, en algún sentido, nuestra herencia, pero que sin embargo es arduo de recuperar; y he dicho que lo que esperamos redescubrir es la verdadera naturaleza de los principios racionales que oscuramente reconocemos en nuestro pensamiento.

Tal tratamiento de la concepción de Platón de la filosofía, con su hincapié en la «rememoración», quizá se adapte mejor a su período medio —pero un período medio que acoge desde el *Menón* hasta el *Fedro*. Pero se me dirá que incluso por lo que se refiere a este período medio me he apropiado de una plausibilidad que no merezco por mi uso disoluto de expresiones tales como «principios racionales». Platón habla de formas, de naturalezas comunes, de lo par y lo impar, del triángulo mismo; en ningún sitio habla de principios racionales. Esto es verdad; Platón nunca habla de principios racionales, y, en efecto, no sé cuál podría ser la expresión griega para esto. Pero cuando tenemos que poner en griego una expresión para la cual no hay equivalente, reformulamos la oración de manera que sea más congruente con las formas de pensamiento griegas. Mi pretensión es que es esto lo que he estado haciendo pero al revés. Platón habla de descubrir qué es la justicia; para nosotros tal lenguaje sugiere una investigación que de hecho él no pretende llevar a cabo —por ejemplo, decidir si es justo hacer esto o aquello—. No podemos descubrir qué es la justicia en el sentido de Platón sin decidir cuáles son las características cuya posesión hacen a algunos hombres más loables que otros en este respecto; y decidir esto es

enunciar articuladamente un principio racional de acuerdo con el cual clasificar a los hombres. A cada término corresponde una proposición, en el sentido de que hipotetizar un término tal como «lo impar» es suponer la verdad de la proposición de que existe una característica que poseen o podrían poseer ciertas entidades, y que por ello serían significativamente diferentes de aquéllas en las cuales esté ausente. Para Platón es más natural hablar de investigar el término, preguntando qué es lo impar. Para nosotros es más natural hablar de cuestionar la proposición, de investigar el sentido de un principio de clasificación. Esta es mi *apología* por hacer uso de expresiones como «principios racionales».

En uno de los libros para niños de C. S. Lewis el mundo en que sus jóvenes héroes se encuentran llega a su fin, y ellos con él. Pero después de haber llegado a su fin, él y ellos renacen con mayor esplendor. Los niños se maravillan; pero un profesor mayor que comparte sus experiencias reprueba su asombro. Deberían haber esperado un nuevo cielo y una nueva tierra, que este mundo corruptible se hiciera incorrupto. Pero la razón de que debieran haberlo esperado no es que esto se encuentre en San Pablo o en el Libro de la Revelación. No; el comentario del profesor es «¿Qué les enseñan en estas escuelas? *Todo eso está en Platón*».

No está en Platón que el mundo natural sea una imagen fugitiva de un arquetipo eterno y más glorioso, por lo menos por lo que se refiere a este libro. Pero ha llegado el momento de hacer correcciones. Este libro ha ofrecido una visión más «aristotélica» de Platón que la que a menudo han adoptado las personas llamadas platónicas. Ha puesto a Platón en compañía más bien de filósofos como Aristóteles, Hume, Kant o Russell que en compañía de pensadores místicos como Plotino, con el que a veces ha sido conectado. No me arrepiento de esto, pero hay una característica del estilo escrito filosófico de Platón que no hay más remedio que reconocer. Tenía una facilidad estilística casi inigualable; da la impresión de poder hacer todo aquello a lo que le pone mano. Podría ser absolutamente lúcido. Sin embargo, en conjunto desdeñó la lucidez y también desdeñó el rigor lógico. Quizá pensaba que una atención indebida a la exposición de un argumento o a las palabras exactas que se eligieran para comunicar una opinión distraería la atención de las realidades investigadas; y también pensaba que la única defensa segura contra los engaños de las palabras es tener un ojo continuamente atento a las realidades. En todo caso, es su hábito, por la razón que sea, sugerir sus observaciones en vez de enunciarlas; y comúnmente se da el caso de que usa su dominio de la prosa poética para situarlas en cierta atmósfera emocional. Por esta razón no hay un Platón sino muchos; en cierta medida, encontramos en él lo que estamos buscando, y si el sentido llano de las palabras no apoya nuestra interpretación, quizá seamos capaces de basarla en la impresión general del pasaje, o viceversa.

Puede ser, y sugiero que en cierta medida éste es el caso, que todos los diversos platones son auténticos. Quizá el principal de sus varios

objetivos filosóficos fuera convencernos de la realidad de las entidades transcendentes; y me atrevo a decir que él no suponía que conocía muy claramente cuál era el carácter de éstas. También creo que es el caso que su concepción de lo transcendente cobró ambigüedad por la tensión que he tratado de describir en capítulos anteriores[19] entre las corrientes personalista y racionalista de su posición religiosa. La personalista exige como morada del alma purificada algo del tipo del mundo que se describe en el mito del *Fedón* —un mundo como el nuestro sólo que más espléndido. Su aire es tan puro que el nuestro, en comparación, es niebla; sus colores son más brillantes que nada que hayamos visto, sus árboles y plantas más vigorosos y resplandecientes, sus rocas son esmeraldas, jaspes y sardio. En realidad es completamente satisfactorio para los sentidos, un entorno ideal para la vida humana, y arquetipo de esta tierra imperfecta. Pero la corriente racionalista de Platón no permitirá que ésta sea una representación mítica de la eternidad. Incluso en el mito del *Fedón* hay un reino superior, del que se dice que es difícil de describir, para aquéllos que pueden vivir enteramente separados del cuerpo; y uno sospecha por los pasajes anteriores del diálogo que este reino superior, al ser el verdadero hogar del alma, será un lugar con menos colorido, poblado, como el cielo del *Fedro*, sólo por formas. Pues el alma en su verdadera naturaleza es razón pura, y la filosofía su única preocupación, la verdad su único alimento. Así pues, en la medida en que Platón dio rienda suelta a su imaginación se convirtió en el poeta del nuevo cielo del cual esta tierra es la imagen imperfecta y fugaz; en la medida en que restringió su imaginación, su postura se hizo progresivamente abstracta, racionalista y prosaica.

NOTAS CAPITULO 5

[1] El participio *jipocemenoi* se usa en *Rep.* 437 a 6.
[2] Sobre esto, y sobre todo el pasaje, véanse arriba las págs. 160-174.
[3] Véanse arriba págs. 164-169.
[4] P. eje. 97 b 7.
[5] En realidad me parece que *fronêsis* y *epistêmê* se usan como sinónimos en este pasaje; vease por ejemplo 97 a 6, donde *fronimos* parece significar lo mismo que *eidôs*.
[6] El *Menon* llega a guisa de tentativa a una conclusión (que la virtud es opinión recta) que consideramos naturalmente antiplatónica. Quizá también los contemporáneos de Platón la consideran antiplatónica, y esto pudo haber servido para hacerles notar que el estudio previo de las cuestiones posteriores tiene que ser provisional y puede ser equivocado. El lector inteligente pudo haber visto que lo que el *Menòn* muestra es que hay *alguna conexión* entre la virtud y el correcto entendimiento.
[7] El Sr. Robinson ha mostrado suficientemente esto en *Plato's Early Dialectic*, págs. 126-9 (edición de Clarendon Press). Debo mucho a su estudio aunque será evidente que no estoy enteramente de acuerdo con él.
[8] Arriba págs. 169-174.
[9] Debo esta sugerencia al Sr. M. C. P. Dunworth.
[10] O quizá «como los maniáticos de la contradicción». La palabra es *antilogikoi*.
[11] *Etica Nicomaquea* I, 4 (1095 a 32).
[12] Se puede encontrar un tratamiento más completo en el Capitulo 1, págs. 177 y sig.
[13] La palabra es *teknai*.

[14] En la filosofía es así. No hay nada especialmente opaco en las proposiciones dudosas de la historia, por ejemplo.
[15] En su admirable estudio en *Plato's Early Dialectic* el Sr. Robinson ha mostrado que el uso de Platón de este verbo tiene estas características.
[16] Véanse arriba págs. 89 y sig.; también págs. 296 y sig.
[17] Arriba, Capitulo 2, págs. 164-169.
[18] Me pregunto si las descuidadas y frívolas etimologías del *Cratilo* no mostrarán que Platón se daba cuenta de esto.
[19] Capitulos 7 y 8 del Vol. I.